سلسلة أبحاث جامعية محكمة يشرف على إصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

25

صفحة

الناشـــر

مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة - ت: ٢٣٩٠٠٨٦٨

البريد الإلكترونى adabook@hotmail. com



الناشر

مكتبة الآداب

الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

دراسات عربية وإسلامية / مختار محمود عطا الله.. [وآخرون]
القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٧.
٢٠٤ ص؛ ٢٤ سم، (سلسلة أبحاث جامعية محكمة، ٢٥)
تدمك . x ٨٥٥ ٢٤١ ٩٧٧
١ - الإسلام - مقالات ٢١٠,٤
أ - عطا الله ، مختار محمود (مؤلف مشارك)

عنوان الكتـــاب: دراسات عربية وإسلامية

رقم الإيــــداع: ١٣٣١٧ لسنة ٢٠٠٧م

الترقيم الدولي: I.S.B.N. 977 – 241 - 855 – X

الناشر

مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة

هاتف ٣٩٠٠٨٦٨ (٢٠٢) -

e-mail: adabook@hotmail. com



تقديم

بحمد الله وعونه ، يصدر (الجزء الخامس والعشرون) من سلسلة (دراسات عربية وإسلامية) التى ظهر الجزء الأول منها فى عام 1983 ، أى منذ ما يقرب الآن من خمسة وعشرين عاماً . وكان الهدف من إصدار السلسلة باللغة العربية أن تحاكى سلسلة مشابهة لها تصدر فى باريس بعنوان Studia Islamica وهى عبارة عن دورية منتظمة ينشر فيها المستشرقون بحوثهم حول اللغة العربية وآدابها ، والعلوم الإسلامية وقضاياها . وقد وجدت أن هذه البحوث تصبح بمرور الوقت محاور يدور حولها الباحثون العرب والمسلمون ، ويحاولون أن يترجموها ويعلقوا عليها أو يفندوها ، تاركين القضايا الحقيقية التى تهمهم ، وتشغل بال مجتمعاتهم . لهذا عندما عدت من باريس عام 1981 تولدت لدى الرغبة فى إصدار سلسلة عربية بمعنى الكلمة ، تضم بحوث أساتذة الجامعات العربية والإسلامية وباحثيها ، وتكون معبرة فى نفس الوقت عن رؤاهم لحل المشكلات فى الدراسات التى يتخصصون فيها ، أى أن السلسلة تعبر عن وجهة النظر العربية فى البحث العلمى إلى جانب وجهة النظر الغربية ، وبذلك يحدث نوع من التوازن المنشود ، خاصة وأن الباحثين العرب والمسلمين قد أصبحوا يستخدمون المنهج العلمى الحديث فى دراساتهم ، وبرز منهم أعلام متميزون فى مختلف مجالات الدراسات العربية والإسلامية .

كنت أتمنى لبحوث هذه السلسلة أن تكون بحجم مناسب ، وبأسلوب مركز ، وأن تصل فيها المقدمات إلى نتائجها بصورة منطقية وموضوعية . كما كنت أتمنى أن تتميز بحوث هذه السلسلة بالجدة والابتكار ومواجهة المشكلات

التقليدية والعالقة بحلول جديدة ، ورؤى إبداعية . وأخيراً كنت أتمنى أن يجتمع على صفحاتها كبار الأساتذة وشباب الباحثين حتى يتم تبادل الخبرات ، وتواصل الأجيال .

وأستطيع أن أقول باطمئنان : إن نسبة كبيرة من تلك الأمنيات قد تحققت خلال الأجزاء الخمسة والعشرين التى صدرت فى السلسلة حتى الآن ، والتى أصبحت تضم ما يقرب من مائة وثمانين بحثاً علمياً محكماً فى مختلف مجالات الدراسات العربية والإسلامية . وهى كلها من إسهام أعضاء هيئة التدريس فى الجامعات المصرية والعربية ، وبعض الجامعات الأوربية الذين يكتبون باللغة العربية .

ويهمنى فى هذا الصدد أن أشير إلى نقطة ضعف مازالت أمامنا ، وهى عدم انتشار السلسلة على نحو واسع ، لسبب بسيط هو عدم إقدام ناشر محترم على القيام بمسئولية طبعها ونشرها وتوزيعها مصرياً وعربياً وعالمياً . وأتوقع إن شاء الله أن يكون صدور الجزء الحالى بداية مرحلة جديدة فى هذا المجال . .

وأخيراً فإننى أنتهز هذه المناسبة لأتقدم بوافر الشكر والتقدير إلى كل الزملاء من كبار الأساتذة وشباب الباحثين الذين وضعوا ثقتهم فى السلسلة ، ونشروا فيها بحوثهم ، أو تابعوها بالقراءة والتعليق ، كما أشكر لجان التحكيم العلمية فى الجامعات المصرية والعربية التى تضع ثقتها فى السلسلة ، وتقدر الأعمال العلمية المنشورة فيها .

والله ولى التوفيق

المشرف على السلسلة
أ.د. حامد طاهر

15 جماد أول 1428 هـ
1 يونية 2007 م

الغرض في أفعال الله تعالى

بين الحكمة و الغنى

أ.د. مختار محمود عطاالله *

تعد مسألة إثبات غرض في أفعال الله تعالى أو نفيه - واحدة من تلك المسائل التي أسست للمذاهب الكلامية، ومثلت قاعدة فكرية لكثير من مواقف المتكلمين من المسائل الكبرى مثل التحسين والتقبيح العقليين، والقول بالوجوب على الله، والتكليف، فضلاً عن دور مهم قامت به في بلورة براهين كلامية وفلسفية على وجود الله كبرهان النظام وبرهان العناية وغيرهما.

ولما كانت مسائل علم الكلام ذات طبيعة اعتقادية فإن كثيراً منها - وليست جميعها بالتأكيد - ما زال يصلح لحل بعض المشكلات الاعتقادية لدى الإنسان المعاصر، وتستطيع الإجابة عن أسئلة حادة وملحة تثار في العقل المسلم. ولا شك أن قضية "الشرور الموجودة في العالم" كما هي التسمية الكلامية التقليدية، أو "الكوارث الطبيعية" التي يشهدها العالم والتي تصيب الأبرياء وتدمر البيوت وتزهق الأرواح كما شاهدنا من كارثة "تسونامي" تثير تساؤلاً من تلك التساؤلات. ويستفهم هذا التساؤل عن وجه الحكمة فيما نراه من هذا الدمار، ويضيف: أليس من الأنسب لصفات الجمال في الله تعالى كالرحمة والرأفة واللطف والمحبة أن تحفظ العباد الأبرياء من أطفال وشيوخ وسائر المخلوقات التي لا ذنب لها ولا جريرة ولا جريمة تستوجب غضب الله تعالى من هذا الدمار؟ أيكون الحديث عن أي مبرر لهذه الكوارث مقنعاً للمسلم محافظاً على عقيدته بجزم ويقين في حكمة الله تعالى؟

وإزاء مثل هذه التساؤلات وجب علينا نحن المعنيين بالدرس العقدي

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة

ومعالجة مشكلاته بالبراهين العقلية أن نضع إجابات كافية وشافية بمنهج علمي وتفكير محكم منضبط يخلف نظرية إسلامية متكاملة قادرة على حل تلك المشكلة والإجابة عن تلك التساؤلات. وفي ظني أن النجاح في هذا العمل يقتضي التأصيل للمسألة من خلال الفكر الكلامي لإبراز الدلائل العلمية سواء كانت عقلية أو نقلية على الموقف الإسلامي الصحيح.

تحديد مشكلة البحث:

مما سبق يتبين لنا أن إثبات الغرض في الفعل الإلهي تمشياً مع ما ثبت له من حكمة تقتضي أن يكون لكل فعل من أفعاله تعالى غاية تتحقق به – قول صحيح يرضي في عقيدتنا وصفه تعالى بالحكيم، ولن يتحقق لدى المسلم فهم حقيقي وفاعل لهذه الصفة إلا بإثبات الأغراض والغايات. ولكن يظهر تساؤل آخر يتصل بصفة أخرى ثابتة له تعالى وهي (الغنى)، إذ إن الغني غنى مطلقاً لا يطلب شيئاً بأفعاله ولا يقصد إلى شيء بها حيث إن طلب الغرض أو القصد إلى غاية لا يكون إلا ممن يحتاج إلى تحقق هذه الغاية ووجود هذا الغرض. فيخلص لدينا المشكل التالي: إذا أثبتنا لله تعالي الغرض في أفعاله تعالى أثبتنا له الحكمة واستشكل علينا نفي الحاجة، وإذا قلنا بنفي الغرض لنفي الحاجة وإثبات الغنى استشكل علينا نفي العبث في أفعاله تعالى.

من هنا يمكن صياغة المشكلة الرئيسية للبحث في السؤال التالي: هل يمكن للعقل المسلم أن يجمع فيما يعتقد من صفات الله بين الحكمة التي تقتضي إثبات الأغراض في أفعاله تعالى، وبين الغنى الذي يقتضي تعاليه عز وجل عن تحقيق الأغراض والقصد إلى الغايات من أفعاله؟

تساؤلات البحث:

وقد طرح البحث عدة أسئلة تفرعت عن السؤال الرئيسي السابق، مثلت هذه التساؤلات إشكالات جزئية يتعذر الوصول إلى إجابة عن السؤال الرئيسي دون الإجابة عنها، وهذه التساؤلات هي:

س1: هل يؤدي إثبات أغراض في الأفعال الإلهية إلى نفي الغنى وإثبات الحاجة على الله تعالى؟

س2: هل يؤدي نفي الأغراض إلى نفي الحكمة وإثبات العبثية؟

س3: هل استطاع المثبتون للغرض من المتكلمين أن يجدوا معنى للحكمة يتضمن ما يمنع إثبات الحاجة عليه؟

س4: وبالمقابل: هل استطاع النافون للغرض من المتكلمين أن يجدوا معنى للحكمة يمنع إثبات العبث عليه؟

س5: من من الفريقين قدم أدلة أنجع في إثبات مذهبه؟ وكيف تعامل مع الأدلة النقلية المتصلة بالموضوع؟ وهل كان للأدلة النقلية مكانة مركزية في الاستدلال على القضية؟

س6: ما السلبيات الفكرية التي تترتب على نفي الغرض؟ وما السلبيات المترتبة على إثباته؟ وأي منها يمكن للعقل الكلامي تجاوزه في صالح الثبات على الموقف الآخر؟ وأيهما لا يمكن تجاوزه لما يخلق من تحديات فكرية حقيقية؟

منهج الدراسة:

يرى البحث أن دراسة هذه المشكلة من خلال ما أنتجه العقل الكلامي على اختلاف مشاربه تقتضي اتباع المنهج التحليلي التقويمي وذلك في عرض الآراء. والمنهجين النقدي والمقارن في مناقشة أطروحات المتكلمين لحل مشكلة البحث الرئيسية وللإجابة عن التساؤلات الفرعية التي تفرعت عنها. فالأول، وهو (العرض) لا يمكن أن يُستغنى فيه عن التحليل الذى لا يدع الفكرة إلا بعد بيان عناصرها واستظهار غاياتها، ولا يُستغنى كذلك عن التقويم الذي يهدف إلى إعادة صياغة الآراء والأدلة بشكل يتجاوز التكرار ويستجلب ما وراء النص لإكمال الدليل وإتمام الحجة. أما الثاني، وهو (مناقشة الحلول) فإنه يحتاج للمنهج النقدي الذي يبحث عن مواطن القوة والضعف في كل مقولة موضوعة في الحلول، ويحتاج إلى المقارنة بين الأطروحات المختلفة التي أسفر عنها التفكير الكلامي بموجب

الاختلاف في المذهب بما ينبني عليه من أصول فكرية.

مكانة المسألة في علم الكلام:

اكتسبت مشكلة البحث أهمية بالغة في علم الكلام من عدة وجوه، من حيث تعظيم المتكلمين للبحث فيها واعتبارهم إياها من القواعد المؤسسة لمواقف المذهب من أمهات القضايا الكلامية، أو من حيث الدور الذي قام بها رأي هذا المتكلم أو ذلك في معالجة تلك القضايا. ويمكن القول بأن هذه الأهمية نبعت من الإشكال القائم في العقل مع اتصال ذلك بالاعتقادات المتعلقة بالصفات الإلهية. وقد عبر ابن تيمية عن ذلك فقال:" إن نفوس بني آدم لا يزال يجول فيها من هذه المسألة أمر عظيم، وإذا علم العبد من حيث الجملة أن لله فيما خلقه وما أمر به حكمة عظيمة كفاه هذا. ثم كلما ازداد علماً وإيماناً ظهر له من حكمة الله ورحمته ما يبهر عقله"[1].

هذا على المستوى الاعتقادي لدى المرء، وعلى المستوى المعرفي نجد أن لهذه المسألة خطراً عظيماً، لاتصالها بكثير من قضايا علم الكلام وتأثيرها فيها. وها هو ابن تيمية الذي ما يفتأ ينبه على أهميتها يعقب على بيانه لوجه الارتباط بين الكلام في قدم العالم ومسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى بقوله :" وهو من أجل المعارف وأعلى العلوم"[2]. وقد وصفها في موضع آخر من (المنهاج) وصفاً ينم عما تحتله من مكانة في علم الكلام. يقول ابن تيمية : "لكن جمهور أهل السنة من هؤلاء الطوائف وغيرهم يثبتون القدر، ويثبتون الحكمة أيضاً والرحمة، وأن لفعله غاية محبوبة وعاقبة محمودة، وهذه مسألة عظيمة جداً" [3].

موضع معالجة المسألة في نظام علم الكلام:

---

(1) ابن تيمية، رسالة أقوم ما قيل في المشيئة والحكمة والقضاء والقدر والتعليل وبطلان الجبر والتعطيل، منشورة في مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ = 1983م.

(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، نشرة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، 1406هـ = 1986م، الجزء الأول، ص420.

(3) ابن تيمية، السابق، 465/1.

كما اختلف المتكلمون في موقفهم من إثبات الغرض من أفعال الله تعالى، اختلفوا في موضع مناقشة هذه المسألة من البناء الفني والهيكل التنظيمي للقضايا الكلامية. فوجدنا أن منهم من عالج المسألة في باب أفعال الله تعالى باعتبارها واحدة من ملحقاتها، وجعل الخلاف فيما إذا كانت الغايات باعثة لله على فعله. وهذا الفريق ينزه الله عن أن يكون له باعث أو سبب للإقدام على الفعل، ومن ثم ينفي أن يكون لأفعاله أغراض، وهم الأشاعرة أصلاً. أما المعتزلة فإنهم عالجوا المسألة كواحدة من ثمرات التكليف أو أحياناً من ثمرات التحسين والتقبيح العقليين، فإن التكليف عندهم حسن لما يراد به من أغراض هي مصالح للعباد، وهم بذلك يبتعدون بالمسألة عن كونها قضية تنزيهية إلى كونها قضية تمجيدية.

مفاهيم الدراسة:

نعرض في هذا المبحث ما يفهمه كل فريق من الألفاظ المحورية المستعملة في القضية، مع مناقشة هذا المفهوم من وجهة نظرنا، للخروج بمفهوم يرضاه الباحث ويثبته في الموضوع، بحيث تكون دلالة الألفاظ واضحة ومحددة، لعل ذلك يخفف من حدة الخلاف، ويقرب إمكان الالتقاء على تصور إسلامي واحد يجيب عن تساؤلات الدراسة، ليصل إلى حل لمشكلة البحث.

الغرض : ويقصد به ما له فعل الفاعل فعله، فكل ما يهدف الفاعل إلى تحقيقه من فعله يسمى غرضاً ، وهو يستعمل في هذا البحث مرادفاً للغاية أو العلة الغائية. ولذلك فالغرض هو من لواحق الفعل وليس من سوابقه، ومن هنا فلا يتعلق الغرض بالدواعي والدوافع، وإنما يتعلق بالنواتج والتوابع. فالغرض إذا كان له وجود قبل الفعل فهو وجود يخص الفاعل ولا يعلمه غيره، ولكنه بعد الفعل يوجد وجوداً فعلياً بعد التحقق والتشيؤ والظهور. ولذلك فالمجال الذي يبحث فيه عن الغرض من أفعاله تعالى هو آثار الأفعال وليس المؤثرات فيها .

الحكمة: وصف يراد منه وضع صاحبه أفعاله بحث تستجلب قصده منها وتحققه، فيأتي هذا القصد على حسب ما علمه الحكيم منه. فليس من باب الحكمة

خلو الفعل عن قصد يرومه فاعله، وليس منه كذلك مجيء الصد على غير ما علم الفاعل، فإن في ذلك نفياً للحكمة وإثباتاً للعبث. ويتجاوز هذا المفهوم وضع الشيء في موضعه إلى وضع الشيء في موضعه المناسب لعلم الفاعل له المحقق لغرض الفاعل منه. ويرتبط مفهوم الحكمة هنا بمجال الفعل والخلق والتدبير باعتباره المجال الذي يجعل من الحكمة معنى فاعلاً وديناميا ومؤثراً في تكوين الله تعالى للعالم ومخلوقاته، بحيث يصبح الحكيم هو العالم بما سيكون عليه فعله، فإن هذا ينفي عنه الجهل وعن فعله الجزاف.

وقد جمع البحث فيما ارتضاه من تعريف للحكمة بين متعلقي الحكمة المشار إليهما وهما العلم والفعل، فقدم التعريف السابق الذى يلتزم دلالته في سائر مواضعه من البحث، لأن التزام معنى العلم فقط في الحكمة يحول دون تحقيق الصفة فاعليتها في الخلق، ويدخل في باب الحكمة المضار والشرور التي يتقرر لدى الإنسان وجودها في العالم للوهلة الأولى، ويدفعه إلى الاستسهال في البحث عن ما وراءها من محامد محبوبة وغايات مطلوبة. ثم إن الاقتصار على معنى الفعل دون إدخال العلم فيه يمنع من توفر القصد في الفعل، حيث إن القصد يتأسس على العلم. ويتضح هذا أكثر في ضوء فهمنا للعلم الإلهي على أنه علة الوجود وأن المخلوقات موضوع هذا العلم معلولة له، وليس علمه تعالى لاحقاً للوجود كما هو علمنا. وبهذا التعريف الجامع لمقولتي العلم والفعل ينتفي كل من العبث والحاجة، ويثبت كل من الحكمة والغنى.

الغني: هو اتصاف الفاعل بما يجعله متعالياً على أن يكون محلاً لآثار فعله. والغنى المطلق حق لله عز وجل. وبالغنى ينتفي أن يكون عود فوائد أفعاله تعالى عليه، وذلك لأنه بالغنى تنتفي الحاجة عنه عز وجل. ويرتبط مفهوم الغنى بمفهوم الغرض في بحثنا ارتباطاً سلبياً. بمعنى أن الغرض في أفعاله تعالى – عند ثبوته – لا يؤدي إلى القول بالحاجة عليه تعالى.

العبث: هو أن يفعل الفاعل فعلاً لا غاية منه ولا فائدة فيه ولا قصد له منه. فإن هذا الفاعل يكون عابثاً يخلو فعله من الحكمة. وقد وجدنا زخماً من

التحليلات العلمية حول مفهوم العبث وتوظيفاً مكثفاً له في النتاج الاعتزالي، بينما يعرض الأشاعرة له عرضاً. وهذا بخلاف الأمر بالنسبة للحاجة التي يضعها الأشاعرة كلازم لإثبات الغرض في أفعاله تعالى، فقد أكثر الأشاعرة من المعالجات والتحليلات المتعلقة بها في حين عرض لها المعتزلة باقتضاب. ومما لا شك فيه أن كلا الفريقين ينفي عن الله تعالى كلا الوصفين: الحاجة والعبث، ولكن التعلق هنا بإلزام الخصم بالقول بأحدهما عند التسليم الجدلي بصحة موقفه من قضية الغرض.

أدلة المتكلمين في مسألة الغرض في الفعل الإلهي

(عرض ومناقشة)

يعرض البحث في هذا المبحث الرئيسي ما قدمه كل فريق من المتكلمين المختلفين حول إثبات الغرض في أفعال الله تعالى من أدلة يراها مصححة لموقفه وناقدة لموقف خصمه. وسوف أتبع المنهج الوصفي التحليلي في عرض هذه الأدلة بحيث تأتي صياغتها محكمة تبرز من خلالها المرامي المركزية في كل دليل، مع تجنب التشعيبات التي تعج بها أغلب هذه الأدلة للحفاظ على الفكرة الأساسية. وهذا العمل الأخير هو – فقط – الجهد التقويمي الذى سيركز عليه البحث ليظل الدليل معنى ومبنى كما أراده أصحابه. هذا بالإضافة إلى مناقشة هذه الأدلة وفق المنهجين النقدي والمقارن كما سبق بيانه في صدر هذا البحث.

أولاً: أدلة النافين للغرض في أفعال الله تعالى
عرض ونقد

آثرنا أن نبدأ بتقديم أدلة النافين للغرض في أفعال الله تعالى، ثم التثنية بأدلة المثبتين له، لما تثيره أدلة النافين من إشكاليات يتصل بعضها بالتعريج على صفة الغنى التي يستوجب على جميع المسلمين نسبتها بإطلاق لله عز وجل، وبعضها يتصل بما لا يجوز على الله من صفات تترتب - بحسب رؤية هؤلاء النافين - على القول بالغرض، وبعضها يتصل بعقبات فكرية يخلقها إثبات الغرض كالتسلسل. وأيضاً لأن موقف النافين للغرض يثير تساؤلاً مهماً حول نجاعة هذا الموقف في حل إشكالية الكوارث والشرور والآلام الموجودة في العالم. وجميع هذه الإشكاليات سوف تجد حظها من المعالجات المضادة عند عرض حجج المثبتين للغرض، مما يفسح المجال لظهور ميدان للمنهج المقارن الذي سيكون معيناً على استخلاص النتائج النهائية للدراسة.

الدليل الأول: الاستكمال

يتلخص هذا الدليل في اعتبار الغرض في الفعل أمارة نقص في الفاعل، لأنه بذلك الغرض الذي قصد تحققه يحصّل منفعة يطلب بها الكمال، فهو هنا يستكمل عناصر لا يتحقق له الكمال المطلق إلا بها. وينفي هؤلاء أن يفعل الله تعالى الفعل لغرض يستوي عنده تحققه وعدمه لأن هذا لا يكون غرضاً أصلاً. وقد عبر ابن تيمية أحد خصوم هؤلاء النافين للغرض عن فكرتهم تعبيراً مركزاً يشرح الفكرة الرئيسية فيه، فقال:" ومن حجة هؤلاء أنه لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصاً بدونها مستكملاً بها. فإنه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إليه سواء، أو يكون وجودها أولى به، فإن كان الأول امتنع أن يفعل لأجلها، وإن كان الثاني ثبت أن وجودها أولى به، فيكون مستكملاً بها، فيكون قبلها ناقصاً."[1] فإثبات النقص المترتب على الغرض هو هدف هذا الدليل.

([1]) ابن تيمية، رسالة أقوم ما قيل، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل، 286/4.

وقد كثر استشهاد الأشاعرة بدليل الاستكمال [1] ونقدم هنا صياغة جامعة له بحسب ما انتهي به المطاف عند الآمدي أحد متأخريهم. يقول الآمدي:" لو كان إبداع الباري لما أبدعه يستند إلى غرض مقصود لم يخل إما أن يقال بعوده إلى الخالق أو إلى المخلوق. فإن كان عائداً إلى الخالق لم يخل إما أن يكون بالنسبة إليه كونه أولى من لا كونه، أو لا كونه أولى من كونه، أو أن كونه وأن لا كونه بالنسبة إليه سيان. فإن قيل إن كونه أولى من لا كونه فلا محالة أن واجب الوجود يستفيد بذلك الفعل كمالاً وتماماً لم يكن له قبل، لكونه أولى بالنسبة إليه... وإن قيل: إن لا كونه أرجح من كونه أو إنها متساويان فالقول بجعل مثل هذا غرضاً ومقصوداً مع أنه لا فرق بين كونه وأن لا كونه أو أن لا كونه أولى من كونه من أمحل المحالات." [2]

يربط هذا الدليل إذن بين ثلاث مقولات ربط المقدمات بالنتائج: الغرض بعود النفع على الفاعل بالنقص والفقر. وهو ارتباط ضروري يؤدي الأول منها إلى الثاني، والثاني إلى الثالث الذي يوجب الالتزام به نفي ما أدي إليه، وهو الغرض.

وقد جاء التفكير النقدي من قبل المثبتين للغرض في أفعال الله تعالى لهذا الدليل محاولاً تفكيك هذا الترابط وإثبات عدم ضروريته في كل مرحلة من مراحله. فليس النفع بالضرورة يعود على الفاعل، وإنما قد يعود على المخلوق، وهذا في مسألتنا واجب لتنزهه عز وجل عن الانتفاع بشيء. وسوف نوضح هذه الفكرة

---

(1) انظر في ذلك:

- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام ، تحقيق الفرجيوم ، مكتبة زهران ، القاهرة ، دون تاريخ ، صـ399 و ص400.
- الباقلاني، التمهيد، ص50.
- البغدادي، أصول الدين، ص82.
- الجويني، الإرشاد، ص272.
- الغزالي، الأربعين، ص249.

(2) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبداللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، 1391هـ= 1971م ، ص226.

بإسهاب عند عرضنا لها لاحقاً بإذن الله تعالي. وبنفي الضرورة في هذه المرحلة ينتفي كل ما ترتب عليها من مقولات، ومن ثم فلا يُلزم القول بالغرض القول بالنقص أو بالحاجة، ومن ثم فلا استكمال هناك أصلاً.

الدليل الثاني: الحمل على الفعل.

ويقصد النافون للغرض أن إثبات الغرض في أفعال الله تعالى يؤدي إلى القول بأن الله تعالى يحمله على أفعاله حامل ويبعثه عليها باعث ويدعوه إليها داع، وفي ذلك إثبات النقص عليه، من باب أن من يحتاج في القيام بفعله إلى داع أو باعث هو طالب لشيء به يفعل خارج عن ذاته، وهذا مثبت للحاجة لا محالة. وأيضاً من باب أن حمل العلة على الفعل خضوع للفاعل وائتماره للوجوب الذي تفرضه هذه العلة. وكل ذلك محال على الله تعالى، فوجب نفي القول بالغرض لننفي بذلك ما أدى إليه من مفاسد ومحالات.

وإذا وجدت علة للفعل وارتبط الفعل بها وجوداً وعدماً فإن الفاعل يكون في موقف المأمور، لأن العلة إذا وجدت فإنها توجب أحد الأمرين إما الفعل فيؤدي الفاعل فعله لأجلها، وأما الترك فيترك الفعل لأجلها، وينزه هؤلاء النافون الله تعالى عن ذلك. وقد أورد ابن حزم هذا الدليل في الفصل حيث قال:" إن العلة توجب إما الفعل وإما الترك، وهو تعالى يفعل ولا يفعل، فصح بذلك أنه لا علة لفعله أصلاً، ولا لتركه ألبته." [1]

ويعتبر الشهرستاني أكثر متكلمي الأشاعرة توظيفاً لهذا الدليل واعتماداً عليه في معالجاته لمسألة الغرض في أفعاله تعالى. وقد ربط الشهرستاني في صياغته لهذا الدليل بين إثبات الغرض والقول بالباعث ثم التزام نفي الغنى المطلق، وذلك مما دفع بالأشاعرة إلى نفي الغرض، لأن إثبات الغنى المطلق عندهم ينقضه إثبات الغرض يقول الشهرستاني:" الدليل على أن الباري تعالى غني على

---

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر، والدكتور عبدالرحمن عميرة ، دار عكاظ ، الدمام ، الطبعة الأولى ، 1402هـ- 1982م، ، 51/1.

الإطلاق... أنه لو خلق شيئاً لعلة تحمله على ذاك، أو لداعية تدعوه إليه، أو لكمال يكسبه، أو حمد وأجر يحصله لم يكن غنياً حميداً مطلقاً، ولا براً جواداً مطلقاً، بل كان فقيراً محتاجاً إلى كسب." [1]

ويضع الأشاعرة مطلق القدرة في الصنعة ومطلق الإرادة في الإيجاد بديلاً مرضياً وقولاً واجباً في مواجهة إثبات الدواعي أو البواعث.

وثمة نقطة جوهرية من توضيح موقف الأشاعرة في نفي الغرض احترازاً من التزام الباعث أو الحامل على الفعل، وهي أنهم – إزاء ما يعاينونه من منافع ومصالح تترتب على أفعال الله تعالى ولا يمكن نكرانها في العالم – يقولون بملازمة الخير والمنافع لأفعاله تعالى، ولكنهم يرفضون أن يكون موقع الخير والمنافع من هذه الأفعال كموقع الحامل على الفعل الدافع إليه باعتبار أن الفاعل قصد إليها ووضعها غرضاً له.

إن الذي ينفيه الأشاعرة نفياً قطعياً هو أن يكون لأفعاله تعالى أغراض تحقق اقتضاء الفعل وتبعث على الإقدام عليه. وسوف نرى أن المثبتين للغرض من المعتزلة والسلفيين وغيرهم يتفقون مع الأشاعرة والظاهرية في هذا الموقف الرافض للباعث والداعي والدافع. والفرق بين الرأيين في إجابة هذا السؤال: هل إثبات الغرض يؤدي بالضرورة إلى إثبات الباعث والحامل على الفعل؟ فقد أكد الأشاعرة الذين نحن بصدد عرض دليلهم هنا، على الارتباط بينهما، فنفوا الغرض كمقدمة لا غنى عنها في نفي الحامل والباعث.

كان من حق التنزية أن ينفي عن الله الدافع والداعي والحامل على الفعل كما يفرضه الأشاعرة، فإن هذا التنزيه لن ينال منه القول بالدافع إذا كان هذا الدافع نابعاً من ذاته تعالى وليس من عامل خارجي عن ذاته يفرض عليه إيجاد الأصلح والأولى. وهذا هو ما يتشبث به المثبتون للغرض، حيث يرون أن "مقتضى كماله وحكمته هو أن لا يخلق إلا الأصلح والأولى ويترك اللغو والعبث، فهو سبحانه لما

([1]) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص399.

كان جامعاً للصفات الكمالية – ومن أبرزها كونه حكيماً – صار مقتضى ذلك الوصف إيجاد ما يناسبه وترك ما يضاده"[1] ويدرأ هذا الاعتبار معنى الاستكمال والاستفادة إلى جانب أنه يدرأ معنى الإلزام والحمل. فكما قال المثبتون للغرض: إن الممتنع هو الاستكمال بالغير، وإنه ليس مناقضاً للكمال استكمال الكامل بذاته وأفعاله، وذلك في ردهم لدليل الاستكمال الذي يحتج به النافون للغرض كما سبق، فإنهم يقولون هنا: إنه ليس من قبيل النقص أن يأتي الدافع لفعل الأصلح من ذات الكامل عز وجل، وإن الممتنع هو الاندفاع بالغير أو الائتمار بأمره، وهو ما يتفق على نفيه الجميع.

الدليل الثالث: التسلسل.

ويبنى هذا الدليل على اعتبار الأغراض عللاً، وأن علة كل فعل من أفعاله تعالى – إذا سلمنا جدلاً بوجودها – لا بد أن يكون لها علة لها، وذلك إلى ما لا نهاية، وهو ما يعرف في علم الكلام بالتسلسل في المؤثرات، وهو ممتنع عقلاً، ويجب نفي كل ما يؤدي إليه، لأنه إحدى النهايات الفاسدة التي تلزم نفي كل قول أدى اليها. ويرفض الأشاعرة انتهاء سلسلة العلل إلى الله عز وجل وأن يكون هو القاطع للتسلسل باعتباره علة العلل أو العلة التي لا علة لها، وذلك لأنهم يفرضون العلل حوادث، ولا يجوز أن يكون الله عز وجل محلاً للحوادث. ويرفضون كذلك أن تكون العلل المتسلسلة قديمة بحيث تستغني في وجودها عن غيرها وتبطل قضية التسلسل من أصلها، وذلك للزوم أن يكون الفعل نفسه قديماً، باعتبار أن ما كانت علته من الأفعال قديمة فهو قديم كذلك، وعندئذ لا يحدث شيء من الحوادث، وهو خلاف المشاهدة. وعندئذ لا يبقى من الوجوه التي يفرضها التقسيم العقلي للموضوع سوى القول بحاجة كل علة غائية إلى علة غائية قبلها ويتسلسل الأمر، وهو يمتنع، فيجب نفي العلة الغائية في أفعاله تعالى، وهو نفي للغرض.

([1]) السبحاني (الشيخ جعفر) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، لبنان ، ط1، 1409هـ – 1989م، ص266.

ويقدم الجرجاني صياغة لهذا الدليل موظفاً فيها الغرض باعتباره مقصوداً من الفاعل وليس علة للفعل، وهو أمر مهم تنبه إليه، حيث يدب الضعف في هذا الدليل عند التذكير بأن الغرض ليس علة، ولو كان كذلك فهو علة غائية وليس علة فاعلة حتى ينسجم الدليل على النحو السابق. يقول الجرجاني: "إذا عللت أفعاله بالأغراض فلابد من الانتهاء إلى ما هو الغرض والمقصود من نفسه، وإلا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية لها، ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض آخر، لأنه خلاف ما فرض، وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض، إذ قد انتهت أفعاله إلى فعل لا غرض له، وهو الذي كان مقصوداً في نفسه." [1] فالجرجاني يركز هنا على القاطع للتسلسل، ويثبت أنه فعل لا غرض له وإلا لما استطعنا القطع، ثم يستنتج أنه ما دام في الإمكان وجود فعل لله لا غرض له وجب نفي الغرض عموماً درءاً للتسلسل وقطعاً له.

وبالإضافة إلى ما يستلزمه التسلسل في الماضي من وجوب نفي ما أدى إليه وهو الغرض، فإن هنا نتيجة أخرى يرتبها الأشاعرة على القول بالغرض وتسلسله إلا ما لا بداية، وهي وجوب إثبات قاطع لهذا التسلسل، وهذا القاطع هو أفعال الله تعالى وأحكامه غير المعللة، فهذا لابد من إثباته لقطع التسلسل، وعند إثبات وجود أفعال وأحكام إلهية لا علة لها يثبت المراد، وهو كما عبر فخر الدين الرازي: "فكل شيء منه، فلاعلة لصنعه" [2] وكما قال الطوسي معلقاً على ما قال الرازي: "معناه يعود إلى الحكم بأن لا معلل في الوجود أصلاً، فإنه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله، وهو غير معلل، فلو لم تكن أفعاله معللة لم يكن شيء معللاً أصلاً." [3]

---

(1) الجرجاني، شرح المواقف للإيجي مطبعة السعادة، القاهرة، 1325هـ = 197م، 204/4.

(2) فخر الدين الرازي، المحصل وبذله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1404 هـ = 1984م، ص298.

(3) فخر الدين الرازي، المحصل، تعليق نصير الدين الطوسي، ص298.

الدليل الرابع : الوساطة.

ويقصد بهذا الدليل أن إثبات الغرض في فعل الله تعالى يوجد أطرافاً ثلاثة داخلة في المعادلة الحاكمة لوقوع الفعل، وهي الله (الفاعل) والغرض (مقصود الفاعل) والفعل (الوسيط الذي يحقق الفاعل به غرضه) وعند الأشاعرة أن الله يوجد كل شيء ابتداء، أي بطريق المباشرة دون الحاجة لوسيط، ومن هنا فإن الله تعالى إذا كان قادراً على تحقيق الغرض ابتداء ثم عمد إلى وسيط هو الفعل يحققه من خلاله كان ذلك عبثاً في حقه عز وجل، وهو ما يجب تنزيهه عنه، وهو ما يستوجب نفي الغرض، واعتبار أفعاله عز وجل خالية عنه، وأن الحكمة لا تعني سوى مجيء الفعل على حسب علمه تعالى.

وقد صاغ فخر الدين الرازي هذا الدليل معتمداً على قدرة الله تعالى على إيجاد كل ممكن ابتداء، وأن الغرض داخل في عداد الممكنات. يقول الرازي: "إن كل غرض يفرض فهو من الممكنات، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداء، فيكون توسيط ذلك الفعل عبثاً." [1]

وفصل الجرجاني في شرحه للمواقف هذا الدليل، ولكنه اعتبر أن القول بالغرض الذي يخلق إشكالية الفعل الوسيط مع نفي أن يكون لشيء مدخل في وجود آخر قولاً بغير دليل، وتخصيصاً بغير مخصص، وترجيحاً بغير مرجح، وهذا كله يجعل المستدل متحكماً تحكماً غير مبرر، مما يوجب رفض مقولته. يقول الجرجاني: "إن غرض الفعل أمر خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه، أي يكون للفعل مدخل في وجوده. وهذا مما لا يتصور في أفعاله، إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء. فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث إلا فعلاً له صادراً عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة ... وليس جعل البعض من أفعاله وآثاره غرضاً أولى من البعض الآخر، إذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر، على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء. فجعل بعضها غرضاً من بعض آخر دون عكسه تحكم

([1]) الرازي، المحصل ، ص296.

بحت، فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلاً."[1]

يرى الأشاعرة إذن أن تحقيق الغرض عن طريق فعل هو إضفاء صفة القدرة على الإيجاد مشروطة بشرط هو اتخاذ وسيط لا يتحقق هذا الإيجاد إلا به، وفي ذلك أنه تعالى مقيد في قدرته خارج عن الطلاقة، فضلاً عن توسيطه لما لا فائدة منه إذا كان هو عز وجل قادراً على تحقيق الغرض بدونه، وهو عبث لايجوز نسبته إليه عز وجل.

الدليل الخامس: تعذر تقدير غرض إلهي من الكوارث والبلايا .

ويعتمد هذا الدليل على المشاهدات التي ينصب على العالم، فنلاحظ وقوع كثير من الكوارث كالزلازل والبراكين والأعاصير، وكالأمراض المعدية الفتاكة، وغير ذلك كثير مشاهد في العالم لا تخطئه عين. فإذا قلنا بأن لكل أفعاله عز وجل أغراضاً تهدف إلى تحقيقها، وأن هذه الأغراض هي لمصالح الناس ومنافعهم، فأي مصلحة وأي نفع في تدمير البيوت وإزهاق الأرواح والإصابة بالأمراض التي تورث آلاماً وتخلف شقاء لا يكاد يطاق؟ أليس العجز عن تأويل مقنع لهذه الأفعال الإلهية كافياً لرفض القول بالأغراض والاكتفاء بالقول بأنه عز وجل يفعل بمحض المشيئة، وأنه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون؟

ولعل تعذر تقدير مصلحة أو منفعة من الكوارث والبلايا المشاهدة في العالم هو الذي دفع بالآمدي إلى طرح هذا التساؤل في معرض شرحه لهذا الدليل. يقول الآمدي: "ولم كان هلاكه لما خلق لأجل صلاحه وانتظام أحواله، وذلك كما في حق الغرقى والحرقى والمسمومين والهلكى بالرياح العاصفة؟"[2] فإذا لم يستطع العقل استنباط علة تكافئ المصائب والآلام المترتبة على هذه الأفعال كان حتماً عليه أن يقضي بظلم الفاعل وعبثيته، والمنجي الوحيد من ذلك هو نفي أن يكون للفاعل من وراء هذه الأفعال أغراض، وأن نقول بطلاقة القدرة والإرادة وبأنه عز وجل: "خلق

---

(1) الجرجاني، شرح المواقف للإيجي ، 204/4.

(2) الآمدي، غاية المرام، ص240.

العالم وأبدعه لا لغاية يستند إليها الإبداع، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجبه عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان"[1].

ثانياً: أدلة المثبتين للغرض في أفعال الله تعالى

تحليل وتقويم

في هذا المبحث نعرض لأهم ما احتج به مثبتو الغرض من المعتزلة وأهل السنة من أدلة على صحة موقفهم. وسوف نعتمد في هذا العرض على المنهج التقويمي الذي يصوغ من النصوص المتفرقة والمتناثرة في مصنفات مختلفة زماناً ومذهباً صياغات محكمة للدليل، وذلك باعتبار أن هذه النصوص نصاً واحداً تتهاوى بينها الحدود الزمانية والمكانية والمذهبية، ويجمعها جامع واحد موضوعي هو اتصالها بفكرة واحدة وتدليلها على صحتها من المعطى العقلي الذي يمثل القاسم المشترك بين أصحابها. هذا بالإضافة إلى التحليل الذي يشرح الفكرة ويضفي عليها ما يزيل غامضها ويبرز الأساسي من عناصرها، ويظهر وجوه الاحتجاج فيها.

ولا شك أن الربط الفكري بين ما يسفر عنه تفكير المثبتين للغرض من أدلة وحجج وبراهين من جهة دورها في الرد على ما تم عرضه من أدلة النافين للغرض، سيكون سارياً بطول هذا المبحث، وهو عمل مقصود هدفه تقديم حيثيات يمكن من خلالها أو استناداً عليها تصنيف أدلة الفريقين بين قوي قادر على إثبات مطلوبه، وضعيف لا يمكن الاعتماد عليه في بابه. وذلك ليخلص البحث بالنتيجة النهائية المتصلة بالحكم لأحد الموقفين بالجدارة بتمثيل الموقف (الإسلامي) الصحيح.

الدليل الأول: الاستحقاق

وهو دليل جدلي يرد به المثبتون للغرض على تساؤل خصومهم عن الغرض من التكليف، ويقصد به أن الغرض منه هو تعريض العبد للثواب بحيث

---

(1) الآمدي، السابق، ص 224.

يناله عن استحقاق وليس عن محض تفضل، فيكون بهذا الثواب أسعد، حيث قد ناله بما بذله من جهد وقام به من عبادة. هذا فضلاً عن التأكيد على قاعدة عدلية يكاد يجمع عليها الكل، وهي ترتب الثواب والعقاب على الأعمال. فيكون التكليف بهذا متضمناً للمنافع والفوائد بخلاف ما يظن الخصوم.

يبني المعتزلة والمثبتون للغرض في أفعاله تعالى هذا الدليل على قاعدتين، الأولى: وجوب أن يكون التكليف لمنفعة المكلف لتنزه الله عز وجل عن الانتفاع بالطاعات والتضرر بالمعاصي، حيث إن التكليف هو:" إرادة الأفعال، وكراهة بعضها، والأمر والنهي." [1] يقول القاضي عبد الجبار في هذه القاعدة:" إذا ثبت كونه حكيماً فلو لم يكن له بالتكليف غرض لقبح، وإذا لم يجز أن يكون غرضه المنافع العائدة عليه لاستحالتها عليه ثبت أنه يجب أن يكون غرضه منفعة المكلف." [2]

أما القاعدة الثانية فهي رفض أن يكون الثواب مما يجوز بغير استحقاق. يقول القاضي:"إن الثواب لا يحسن إلا مستحقاً"[3]، ويربطون بين القاعدتين ربطاً موضوعياً، وذلك من خلال اعتبار إرادة الله إثابة العباد وعدم حسن التفضل بهذا الثواب ابتداءً مقدمتين يستنتج منهما وجوب التكليف. وقد صاغ الجرجاني في شرحه للمواقف هذا الربط الاعتزالي على النحو التالي:" لما أراد الله تعالى أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقربين، ولم يحس أن يتفضل بذلك عليهم ابتداءً بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به." [4]

ويمكننا عرض أهم الانتقادات التي وجهها الرافضون للغرض إلى هذا

([1]) القاضي عبد الجبار، المغني ، الجزء الرابع عشر (الأصلح – استحقاق الذم– التوبة) تحقيق الأستاذ مصطفى السقا ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ، 1385هـ – 1965 م، ص 268.

([2]) القاضي عبد الجبار، السابق، 410/11.

([3]) القاضي عبد الجبار، السابق، 410/11.

([4]) الجرجاني، شرح المواقف للإيجي، 205/4 ، وقارن: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص87.

الدليل في عدة استفهامات مثل كل واحد منها تحديا لهذا الدليل، مع بيان كيفية إجابة المثبتين للغرض على كل سؤال:
لماذا يقبح الثواب تفضلا بغير استحقاق؟

فهذا سؤال مهم تردد طرحه في معالجة الأشاعرة للمسألة ، وهم بذلك يرفضون القول بقبح الثواب على سبيل التفضل ابتداء ، ولايرون فيما قدمه المعتزلة من أدلة مسوغا لهذا الحكم. وعلى ذلك فقد انتفت الحكمة والغاية من التكليف، حيث يمكن حصولها بفضل من الله تعالى دون هذا التكليف. وفي انتفاء الغاية والغرض من التكليف تحصيل للمطلوب، وهو إثبات عدم وجود أغراض في أفعال الله تعالى.

ولا يخالف الأشاعرة وسائر الرافضين للغرض في ترتيب الثواب على الأعمال، لأن ذلك مما لا يسع أحد أن يخالف فيه ، ولكنهم يخالفون المعتزلة في اعتبار الخروج على هذا المبدأ قبحا يتنزه الله عنه.
ويعلل الرافضون للغرض مخالفتهم في اعتبار التفضل بالثواب ابتداء قبيحا يتنزه الله تعالي عنه بأن هذا المبدأ لو صحّ فإنه لا يصح في حق الله عز وجل، لأنه يتعالى عن الانتفاع والتضرر، ولأن نعمه وأفضاله على عباده مما لا يحصى في الدنيا بغير استحقاق منهم. يقول ابن حزم في التبرير الأول:"هذا خطأ محض، لأننا قد علمنا أن هذا الحكم إنما يقع من الأكفاء والمتماثلين، وأما الله تعالى فليس له كفوا أحد." [1]

والحقيقة أن المعتزلة لا يمنعون دخول التفضل في نظرية التكليف ، وذلك من خلال اعتبار أسباب الثواب تفضلا ، ومن بينها التكليف نفسه ، وهم يدافعون بحماسة شديدة على حسن تكليف الكافر كما سيأتي لاحقا، ولكنا هنا نريد أن نبين أنهم يحسنون تكليف الكافر من باب أنه تفضل عليه مع العلم بأنه يكفر.
ولكن الذي يمنعونه هو اعتبار الثواب تفضلا محضا من الله تعالى على

([1]) ابن حزم، الفصل، 213/3.

العبد ، ويعللون ذلك بأن الثواب يستحق على سبيل التعظيم، وما يستحق على سبيل التعظيم لا يجوز الابتداء به تفضلا ، وهو ما يفصل بين سائر نعم الله على الإنسان في الدنيا التي طرحها الأشاعرة كأنموذج ناقض للموقف الاعتزالي وبين الثواب في الآخرة ، حيث لا تستحق النعم في الدنيا علي سبيل التعظيم . يقول القاضي في بيان هذا القانون عندهم : "إن الثواب لا يحوز الابتداء بمثله . والذي يدل على ذلك هو أن الثواب نفع عظيم يستحق على طريق التعظيم ، وما هذا حاله لا يحسن الابتداء بمثله. ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا أن يعظم أجنبيا على الحد الذي يعظم والده، ولا أن يعظم والده على الحد الذي يعظم النبي، وإنما لا يحسن ذلك لعدم الاستحقاق، وإن ما يستحق على هذا الوجه لا يجوز التفضل به، ولا الابتداء بمثله." [1]

هل الثواب على قدر المشقة ؟

يرى النافون للغرض أن القول بالاستحقاق مبني على أن الثواب يجب أن يكون على قدر المشقة، وهذا هو ماجعل المعتزلة يقولون به، لأن المشقة والحال هذه شرط في الاستحقاق، ولو استحق الثواب بغير مشقة تكافئه لعاد الأمر إلى القول بالتفضل. ويتساءل الأشاعرة عما فعله المؤمنون من أعمال صالحة ترقى إلى أن تكون مكافئة لما ينالهم من نعيم دائم في الآخرة ؟ ومما لاشك فيه عندهم أن أي عمل مهما عظم لا يكون أهلا وحده ليمكّن صاحبه على سبيل الاستحقاق والوجوب من الظفر بهذا النعيم. ويمثلون للأعمال التي ينال العبد بها نعيما دائما دون أن يكون فيها المشقة المعادلة لهذا النعيم بالشهادتين، حيث ينال بهما العبد الثواب الدائم على ما بهما من يسر وسهولة.

ولكن المعتزلة يرون أن المشقة حاصلة في العمل الصالح الذي تحفه المكاره دائما، ويدخل في ذلك الشهادتان فإن "التلفظ بكلمة الشهادة أشق على النفس الكافرة من الصلاة وأمثالها، لأن فيه ترك دين اعتاده، ولذا تراهم يبذلون

([1]) القاضي عبد الجبار، السابق ، ص510 و ص511.

أنفسهم وأموالهم دون كلمة الشهادة."[1] وهناك وجوه كثيرة كامنة في الشهادتين يذكرها المثبتون للغرض رداً على تمثيل الأشاعرة بهما لما لا مشقة فيه من الأعمال، وهو مع ذلك يوجب لصاحبه الثواب، فقد أورد الرازي هذا الاحتجاج، ومثل بالمثال نفسه، وكان مما ذكره الطوسي معبرا عن المثبتين للغرض في ردهم على هذا المثال أن قال: "المثال الذي أورده ليس بمطابق، لأن الجهاد والصوم من غير التلفظ بكلمة الشهادة ليسا مما يستحق بهما شيء ... وأيضا لا يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة، وإلا لكان أجرة الحمال أكثر من أجرة المهندسين . والمبتدعة لا يستحقون بمشقاتهم شيئا بالاتفاق." [2]

ما الحكمة من تكليف الله تعالى لمن يعلم أنه يكفر؟

فإن الرافضين للغرض يتساءلون عن النفع العائد على من يعلم الله كفره من تكليفه إذا كان النفع العائد على من يؤمن هو الثواب العظيم الذي يناله على جهة التعظيم ، وإذا انتفت جميع وجوه النفع والفائدة هنا كما هو واضح فإن الغاية من تكليفه تصبح منتفية، وفي ذلك إبطال للقول بالغرض. ولا يشفع لهذه الحالة قضية الاستحقاق التي يستند إليها المعتزلة في تبرير تكليف المؤمنين ، لأن الاستحقاق لا يصلح إلا بحق من ينال الثواب والنعيم. ومن هنا فإن المعتزلة وسائر المثبتين للغرض مطالبون بإيجاد منافع وفوائد تعود على المكلَّف الذي يعلم الله أنه يكفر وإلا سيظل هذا السؤال يمثل إشكالية كبرى وتحديا حقيقياً لهم.

والجواب المباشر الذي وضعه المثبتون للغرض هو أن الفوائد من تكليف الكافر منها ما يعود على المكلَّف نفسه، ومنها ما يعود على غيره. فأما ما يعود منها على المكلف فقد أسفر عنها التفكير الاعتزالي في المسألة، وهو تعريضه للثواب، وهو نفع عام يترتب على التكليف للجميع. فإن الأشاعرة أخطأوا فهم مقولة المعتزلة في الغرض من التكليف، فظنوا أنه نول الثواب، وهو ليس كذلك،

([1]) حسن جلبي، حاشية على شرح الجرجاني للمواقف، 206/4.

([2]) الطوسي، التعليق على المحصل للرازي، هامش صـ297.

بل هو التعريض للثواب. ومن هنا فليس إيمان المكلف، وليس نوله للثواب كذلك ضمن أغراض التكليف. والفرق بين المقولتين هو الفرق بين تحقق الحكمة المتضمنة للمنافع من التكليف وبين عدمها، لأن الأيمان أو نول الثواب إن كان إحدهما غرضا في التكليف تنتفي الحكمة بمن يعلم الله كفره، ويظل التساؤل قائما. أما إذا كان الغرض هو التعريض للثواب فإنه يتحقق سواء آمن المكلف أو كفر ، والمنافع مدركة له في الحالتين . وقد اتخذ المعتزلة من هذه الفكرة أصلا لا يمكن ضبط نتائج البحث في المسألة بدونه . يقول القاضي في ذلك : "واعلم أن الأصل في ذلك أن التكليف يعتبر(*) كونه صلاحا بكونه تعريضا للمنافع ، فسواء كفر المكلف أو آمن فهو صلاح من الله سبحانه وتعالى، ويحسن منه تعالى أن يفعله."[1]

أما ابن تيمية فقد وضع للجواب عن هذا التساؤل مبدأ يحسن منا بيانه ، ثم تطبيقه على مسألتنا. فقد بين ابن تيمية أنه من المحال في حق الحكيم أن يفعل فعلا لغاية يكون من علمه أنها لا تحصل "ومن فعل شيئا لأجل مراد يعلم أنه لا يحصل كان ممتنعا "[2] ومن هنا فلن يكون إيمان المكلف من مرادات الله وأغراضه من التكليف.

ثم يتأكد لديه أن لله تعالى حتما حكما وغايات أخرى من تكليف الكافر ما دام هذا القانون ساريا ، وهو أمر قائم كقاعدة يجب مراعاتها عند النظر في تكليف الكافر. يقول ابن تيمية: "وأما الكفار فلم ينعم عليهم بمثل ما أنعم على المؤمنين، ومن لم ينعم ويحسن بمثل ذلك لم يكن قد أساء وظلم مع الإقدار والتمكين وإزاحة العلل إذا كان له في ترك ذلك حكمة بالغة، لو فعل بهم مثلما فعله بالأولين (أي

(*) في المطبوع (إما أن يعتبر) فحذفت (إما أن) لزيادتها بغير وجود قسم آخر، ومن ثمّ فإن بقاءها في النص ملبس.

([1]) القاضي عبد الجبار، المغني، 143/14.

([2]) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، نشر جامعة الإمام ، ط 1401هـ- 1981، 475/8 و 476.

المؤمنين) بطلت تلك الحكمة التي هي أعظم من طاعاتهم، وحصلت مفسدة أعظم من مفسدة معصيتهم . فمن وجه ليس ذلك بواجب عليه لهم، ومن وجه له في ذلك حكمة بالغة لا تجتمع هي ومساواتهم بأولئك ، فتقتضي الحكمة ترجح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ودفع شر الشرين بالتزام أدناهما." [1]

وعلى الرغم مما قد يؤديه إسهام ابن تيمية هذا في التأكيد على توفر الفوائد والمنافع في تكليف من علم الله كفره إلا أن المعتزلة انقسموا فيما بينهم في قبولهم لهذه الفكرة ، فقد قال بها من أوائلهم أبو القاسم البلخي (توفي 317 هـ) وخالفه القاضي عبد الجبار فيها استناداً إلي أن نفع الغير بضر المكلّف ظلم له. يقول القاضي عبدالجبار في تحليل هذا الاختلاف : "وعند شيخنا أبي القاسم أنه إنما حسن تكليفه (أي الكافر) لأنه أصلح، وأراد بالأصلح الأنفع، حتى قال: إنه يحسن من الله تعالى تكليف زيد إذا علم أن عند تكليفه يؤمن جماعة من الناس ، وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن ، لأن الاعتبار بكثرة النفع. وذلك فاسد عندنا، لأن تكليف الغير لنفع يكون ظلما، وإن بلغ ذلك النفع ما بلغ لولا ذلك. وإلا كان لا يكون في العالم ظلم ، فما من شيء إلاوفيه نفع الظالم وأهل بيته، وفي عددهم كثرة." [2]

والحقيقة أنه لا يضر الجمع بين الوجهين : نفع المكلف نفسه بتعريضه للثواب، وتحقق منافع كثيرة بتكليفه مع العلم بأنه يكفر تعود على غيره. ولكن المحقق للظلم هو وجود الوجه الثاني فقط. ولعلّ في آيات القرآن الكريم ما يدل على الوجه الأول، وهو قوله تعالى (وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ) [3]وفيه كذلك ما يدل على الوجه الثاني، وهو قوله تعالى (وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَن رَّحِمَ

(1) ابن تيمية، السابق، 475.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص518.

(3) سورة الذاريات، الآيه 56.

رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ) (1) ففى آية الذاريات إشارة إلى الغاية التى كلفوا من أجلها وهي عبادة الله وما يتعرضون به إلى الثواب. وفى آية سورة هود إشارة إلى الغاية من وجود الكفر إلى جانب الإيمان ، وهو الاختلاف الذي يكون للكفر فيه دور فى تحقيق الفوائد والمنافع لمن وقعت فى حقه الرحمة (إلا من رحم ربك).

الدليل الثاني : عدم العلم بالغرض لا يعني العلم بعدمه.

ويقصد به إثبات القصور المعرفي عند الإنسان بالأغراض والغايات والحكم الكامنة وراء الأفعال الإلهية ، حيث إن مصدرية المعرفة بهذه الأغراض تقتصر على الفاعل عز وجل . وإنه قد يخبرنا ببعض أغراضه من بعض ما يفعل أو يأمر ، ولكنه لا يخبرنا بجميع غاياته من جميع مخلوقاته وأوامره ، وعندئذٍ يعمل الإنسان عقله ويوظف معطيات تجربته فى استنباط هذه الغايات. وهنا يظهر دور هذا الدليل، حيث قد ينجح الإنسان فى الوصول إلى معرفة بعض الغايات ، ولكنه يخفق بالتأكيد إزاء بعضها ، وفى هذه الحالة يجب القطع بأن عدم معرفته بالغرض من الأمر أو الخلق لا يعني عدم وجوده ، وإنما يعني فقط أنه بحاجة إلى مزيد من البحث والتأمل من أجل الوصول إلى المعرفة به .

وتأتى أهمية هذه الحجة عندما يتعلق الرافضون للغرض في أفعاله تعالى بخفاء الغاية من بعض ما خلق الله تعالى أو أمر، وهم يتساءلون عن الغرض الذي يعود بالنفع والمصلحة على المعذبين فى جهنم من التكليف. وفي هذا الإطار يطرح الرافضون للغرض استفهامات عن الأغراض الكامنة وراء كثير من المخلوقات كالحيات والعقارب وكالأمراض والأسقام وكالكوارث من زلازل وبراكين، إلى غير ذلك مما لا يجدون منافع لها تكافئ أو تربو على مضارها، وعندئذٍ يوجبون نفي أن يكون الله تعالى فعل هذه الأشياء وأمثالها لغرض أو غاية تحقق الصلاح، وإنما خلق لأنه أراد وحسب كما يذهبون. وإزاء الرد على هذا الموقف تبرز أهمية هذا الاحتجاج الذي يقدمه المثبتون للغرض.

---

(1) سورة هود، الآيتان، 118 ، 119.

ويبين أبو منصور الماتريدى أن العلة فى قصور العقل المعرفي بالحكم والأغراض من الأفعال الإلهية ليس ناتجاً عن عجز فى قدرات العقل الإدراكية، وإنما عن كون هذه الحكم والأغراض فوق مستوى الإدراك سواء من حيث الكم أو الكيف، أى من حيث عدد الغايات فى كل فعل، أو طبيعة هذه الغايات عمقاً أو تسطحاً. يقول الماتريدى: " فلذلك لزم القول بضرورة العقل لجواز كون العالم لا عن شيء، وخروج فعله عن الحكمة، وإن عجزت عقول حكماء العالم عن إدراكها لخروج وجه الحكمة عن نهاية قوة عقولهم." [1]

ويفصل ابن تيمية المقصود بنهاية قوة العقول بأنها نهاية في العد ونهاية فى إدراك مناسبة كل مخلوق لما خلق زماناً ومكاناً. يقول ابن تيمية: " إن الحكمة الموجودة في الوجود أمر يفوق العد والإحصاء، كإحداثه المطر وقت الشتاء بقدر الحاجة، وإحداثه للإنسان الآلات التي يحتاج إليها بقدر حاجته، وأمثال ذلك مما ليس هذا موضع بسطة." [2] فهو يستشهد على القصور المعرفي لدى الإنسان بما عجز عن فهم مراميه من الموجودات الطبيعية، وسيظل الإنسان بالبحث العلمى يحاول استكشاف ما ينطوي عليه هذا الوجود من أسرار ، وما تحققه هذا المكتشفات للإنسان من تقدم . وسيظل اللامعلوم من الحكم الإلهية فى الموجودات هو المحفز للعقل العلمي لبذل المزيد والمزيد من الجهود من أجل تحويله إلى مجال العلم الإنساني.

موضع الإجماع بين القائلين بالغرض – إذن – هو التأكيد على وجود غرض وحكمة وراء كل فعل إلهي علمه الإنسان أو جهله، ونقطة الاختلاف أن المعتزلة يوجبون في باب حكمة الله عز وجل أن يعوض الله أصحاب الآلام بأعواض وثواب يزيد عما أصابهم حتى يكون النفع في تلك الآلام ظاهراً، أما ابن تيمية فإنه يرفض فكرة الأعواض باعتبارها مناسبة للإنسان دون الله عز وجل،

([1]) الماتريدي، التوحيد ، تحقيق فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية ، القاهرة ، دون تاريخ ، ص217.

([2]) ابن تيمية، رسالة أقوم ما قيل، ضمن المجموعة، 290/4.

ويضع حكمة الآلام والمصائب فى إطارالقصور المعرفي لدى الإنسان بوجوه الحكمة منها.

الدليل الثالث : عود المنافع على العباد

ويقصد به أن المنافع والفوائد التي تتضمنها أغراض الله تعالى من أفعاله والتي بها ينتفي معنى العبث عن هذه الأفعال إنما تعود على العباد الذين يقع عليهم فعل الله عز وجل ويخضعون فيه لحكمته ومشيئته ، وأن شيئاً من تلك المنافع والفوائد لا يعود على الله تعالى لاتصافه بالغنى المطلق. وهذا الدليل يرد كثيراً مما توجه به النافون للغرض من انتقادات للمثبتين له، حيث يرتكزون فى هذه الانتقادات على فكرة أن القاصد إلى شيء بفعل ما لابد أن له فى هذا الشيء نفعاً يعود عليه ، وعندما تكون هذه الفكرة مستقيمة خالية من العيوب يتحتم نفي الغرض عن الله تعالى إذا علمنا أنه غني عن النفع والفائدة .

يرى المثبتون للغرض أن إشكالية هذا البحث وهى كيفية الجمع بين الحكمة والغنى تحل من خلال القول بعود المصالح والمنافع والفوائد على المخلوق موضوع الفعل الإلهى ، لأن فى ذلك إثباتاً للحكمة بإثبات تلك المصالح وتحققها ، وفيه كذلك إثبات للغنى، حيث لا يكون عود تلك المصالح على الله عز وجل. ولذلك فإنه من الضروري " الجمع بين كونه غنياً غير محتاج إلى شيء، وكونه حكيماً منزها عن العبث واللغو، بالقول باشتمال أفعاله على مصالح وحكم ترجع إلى العباد والنظام لا إلى وجوده وذاته." [1]

إن التسلسل الفكري لهذا الدليل بدأ في المنهجية الاعتزالية من اعتبار أن الوجود المنسوب لله عز وجل مرده إلى مصلحة المخلوق، ثم التدرج بذلك إلى اعتبار أن مرد الحسن والقبح في حق الله تعالى إلى ما يعود على المخلوق، ثم الانتهاء في هذه السلسلة باعتبار الغرض فى أفعاله تعالى يعود نفعه على المخلوق. وتقع كل عناصر هذه السلسلة عند الأشاعرة تحت طائلة النفي، فلا يجب

([1]) السبحاني، الإلهيات، ص264.

عليه شئ، ولا حسن ولا قبح في حقه، ولا غرض في أفعاله. وبالنظر إلى الموقفين نجد أن الموقف الاعتزالي – بغض النظر عن تحفظنا التقليدي على استعمال ألفاظ الوجوب في حقه عز وجل – قادر على إثبات الغنى والحكمة مجتمعين على نحو تجد طلاقة الوصف فيها وجوداً ، فهو تعالى حكيم لأنه ينفع مخلوقاته بأفعاله ، فلا عبث فيها . وهو غني لأنه لا يعود عليه من هذا النفع شيء فلا حاجة هناك. أما في الموقف الأشعري فإن الغنى مثبت على نحو قطعي، ولكن العقل يجد صعوبة فى تحديد مفهوم للحكمة من أفعال عارية عن القصد خالية من المصلحة.

موانع العود على المخلوق ومناقشتها

يضع الرافضون للغرض في أفعال الله تعالى بعض العقبات الفكرية والعقدية أمام القول بأن فوائد الفعل الإلهي ومنافعه التي تكوّن أغراضه وغاياته والتي بها يثبت خصومهم الحكمة الإلهية عائدة على المخلوق. وسوف أعرض فى هذا القسم من الدليل إلى أهم هذه العقبات والموانع، ثم أعقب كلاً منها بما يدفع به المثبتون للغرض هذا المانع أو ذاك ليستقيم لهم الدليل.

1- العود على الغير مثبت للعبث : ويقصد بهذا المانع أن من يفعل فعلاً لا يعود عليه به حكم، وإنما يجعل كل عوائده على غيره يقصد قصداً إلى منع ما يمكن أن يحمد لأجله، وفي ذلك من انعدام الحكمة ما فيه . وقد ساق ابن تيمية هذا المانع على لسان خصوم المعتزلة على النحو التالي قال: " قال لهم الناس : أنتم متناقضون في هذا القول، لأن الإحسان إلى الغير محمود لكونه يعود منه على فاعله حكم يحمد لأجله .. أما إذا قدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يعلم أن مثل هذا الفعل يحسن منه ، بل مثل هذا يعد عبثاً في عقول العقلاء . وكل من فعل فعلاً ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عبثاً ولم يكن محموداً على هذا. وأنتم عللتم أفعاله فراراً من العبث فوقعتهم في العبث، فإن العبث هو

الفعل الذي ليس فيه مصلحة ولا منفعة ولا فائدة تعود على الفاعل ".[1]

وإذا كان ابن تيمية قد ساق هذا المانع على لسان الرافضين للقول بالغرض فإنه يسهل على المستوعب لموقفهم أن يرد على هذا الكلام. وأوضح ما يمكن الرد به عليه هو أن مفهوم العبث الذي اعتمد عليه فيه مصادرة على المطلوب، حيث يرى المعتزلة أن العبث هو الفعل الخالي عن الغرض من منافع وفوائد ومصالح دون ربط هذه المنافع بضرورة عودها على الفاعل، ومن ذلك فإن وجود منافع وفوائد تعود على غير الفاعل يخرج الفعل من باب العبثية إلى باب الحكمة. وبذلك لا يوجد تناقض بين القول بالعود على المخلوق وبين نفي العبث عن الله عز وجل. وأيضاً فإن ما مثل به الخصوم من أمثلة إنما تصح على الفاعل في الشاهد، وهو معلول مرتبط بالحاجة وبالفقر الوجودي وبما دونه من أوجه الحاجة والافتقار، ولا يصح على الله الغني عنى مطلقاً المتعالي عن أن يكون موضعاً للفوائد المنزه عن أن يرتد إليه غرض لفعله ولا قصد لحكمه.

2- ليست كل المخلوقات أهلاً لعود المنافع عليها: أي أن المثبتين للغرض عندما يقررون العود على المخلوق إنما يجعلون الإنسان موضوعاً لهذا العود، وهو قابل لهذا، ولذلك فإن مقولات المصلحة والفائدة والنفع مما يصح في حقه. أما سائر المخلوقات والتي هي مفعولات لله وموضوعات لخلقه وأمره فإنها ليست صالحة للإفادة والمنفعة، ويمثل الأشاعرة لذلك بالجمادات. يقول الآمدي:" وإن قيل برجوعه (أي الغرض الإلهي) إلى المخلوق من صلاح أو نفع، فأي فائدة في خلق ما في العالم من الجمادات والعناصر والمعدنيات وغير ذلك من أنواع النباتات، مع أنها لا تجد بذلك لذة ولا ألماً ولا فرق لها بين كونها وأن لا كونها؟ بل وأي فائدة لنوع الحيوان في ذلك ؟ " [2]

ويأتي الرد الاعتزالي بالتسليم الجدلي بأن هذه المخلوقات غير مؤهلة

([1]) ابن تيمية، السابق، ص291.

([2]) الآمدي، غاية المرام، ص227.

لتكون موضع النفع والفائدة، ثم الانتقال إلى الإنسان الذي خلقت كل هذه الكائنات مسخرة له. فيبين المعتزلة أن لهذه المخلوقات فوائد جمة أعظمها أن يعرف الإنسان بها عظمة الخالق، ويستدل بما فيها من إحكام الخلق وانتظام الحياة على وجوب وجوده عز وجل صانعاً لها خالقاً مدبراً. ومن بين تلك الفوائد غير هذا ما لهذه الكائنات من أهمية لتسيير حياة الإنسان على الأرض.

3- عدم مناسبة الفائدة لعظم الفعل: ومعناه أن من أفعال الله تعالى وأحكامه فيما خلق ما هو على درجة عالية من القدر والعظمة والخطر، وأن ما يقترحه المثبتون للغرض من فوائد ومنافع ومصالح تعود على المخلوق موضوع هذه الأفعال لا يكافئ قدر الفعل وخطره وعظمته، مما يؤكد على أن تلك الفوائد لا تصلح أن تكون أغراضاً لهذه الأفعال، ويستنبط منه وجوب نفي الغرض منها. ويمثل النافون للغرض لهذه الأفعال بخلق الإنسان وتكليفه. أما بخصوص الخلق فيقول الآمدي: " وكل عاقل إذا راجع نفسه بين الوجود وأن لا وجود فإنه يود لو أنه لم يكن موجوداً لما أعد له في الأولى والعقبى، ولذلك نقل عن الأنبياء والمرسلين والأولياء الصالحين التكره لذلك والتبرم به، حتى إن بعضهم قال : يا ليتني لم أك شيئاً." [1] فالفعل الإلهي هو خلق الإنسان ، والفائدة العائدة على هذا الإنسان تكليفه لتعريضه للثواب، فهل هذه فائدة تناسب قدر ما يتعرض له من "الآلام والأوصاب والمشاق والأوجاع وكل ما تجد النفس من تحمله حرجاً؟"[2] فضلاً عن عدم التيقن في نول الثواب، لأن الغرض هو التعريض وليس النول.

وبالنظر في هذا المانع من عود الفائدة على المخلوق نجد أنه يعتمد على ضآلة هذه الفائدة مما يخرجها من كونها فائدة، وبخاصة إذا قورنت بالفعل نفسه من حيث عظمته وبما يستتبعه ذلك من تبعات على المستفيد وهو المخلوق . ولكن

---

[1] الآمدي، السابق، ص240.

[2] الآمدي، السابق، ص227.

المعتزلة إذا كانوا يجزمون بالفوائد المكونة للغرض، ومن ثم قد يجدون صعوبة فى الرد على هذا المانع إلا من باب إثبات التكافؤ؛ ليسوا هم فقط القائلين بالغرض، وإنما ينضاف إليهم كما ذكرنا أهل السلف الذين يتبنون فكرة القصور المعرفي لدى الإنسان بما يحتوي الفعل الإلهي من غايات وأغراض متضمنة للفوائد والمنافع العائدة على المخلوق ، وقد سبق تفصيل القول فى ذلك .

والحقيقة أن قضية القصور المعرفي قد اتخذها المثبتون للغرض مدخلاً للتسليم بالحكم وجوداً وبفائدتها ونفعها للمخلوق تحققاً ، غير أن خصومهم من النافين للغرض في الفعل الإلهي قد اتخذوا منها مدخلاً لنفي الغرض ، كما يقول ابن حزم معبراً عن حيرة العقل الإنساني في التفريق بين المخلوقات التي كانت موضوعاً لأحكام وأفعال إلهية مختلفة أو متناقضة. يقول ابن حزم:" أى فرق بين أن يسخط ما شاء فيلعنه مما لا يعقل (أى من الحيواناتب والجمادات) ويرضى عما شاء من ذلك فيعلي قدره ويأمر بتعظيمه كناقة صالح والبيت الحرام ، وبين أن يفعل ذلك أيضاً فيمن يعقل فيقرب بعضاً كما شاء ويبعد بعضاً كما شاء ؟ وهذا ما لا سبيل إلى وجود الفرق فيه أبداً." [1] ولكن الموقف السلفي الذي لا يجعل عدم العلم علماً بالعدم والذي لا يعد العقل وما يحصله من معارف حول هذه الأشياء مرجعاً وحيداً على ما قد يعتريه من عجز أو قصور نظراً لنسبية معارفه فهو الموقف الذي يحفظ للحكمة الإلهية جلالها، وذلك عندما يجزم بضرورة وجودها واحتوائها على منافع تعود على المخلوق، ثم يترك مدى ما يمكن أن يحققه في معرفتها للبحث والتأمل .

4- من الأفعال ما يقطع العقل باستحالة تضمنه نفعاً يعود على المخلوق: ومن هذه الأفعال التى يتواتر التمثيل بها عند المانعين من الغرض خلود أهل النار في النار، فإن النفع في حقهم مقطوع باستحالته، وهذا يؤكد أن أفعال الله بالعباد قد لا تتضمن فوائد لهم، وهي باتفاق لا تؤي منافع لله عز وجل، فتكون النتيجة

---

(1) ابن حزم، الفصل، 144/3.

خلوها من المنافع والفوائد ، وبالتالي عدم وجود غرض منها. ويتساءل الآمدي:" وأي نفع وصلاح للعبد فى خلوده في الجحيم وإقامته فى العذاب الأليم؟"[1]

ويمثل الآمدي للأفعال الإلهية التي لا يمكن تقدير مصلحة فيها لأحد من العباد بإضلال الله لأبليس وإنظاره إياه ، وإماتة الأنبياء مع هدايتهم ، كما يقول: "وكذا: أي مصلحة في إنظار إبليس وإضلاله وإماتة الأنبياء مع هدايتهم ؟ وهل من زعم أن في ذلك صلاحاً أو نفعاً إلا خارق[*] لحجاب الهيبة بارتكاب جحد الضرورة ؟"[2]

وبالتأكيد أنه لن يعجز الناظر في هذه الأفعال الإلهية من الوصول للفوائد المترتبة عليها والعائدة على العباد من أمثال التعريض لتجاوز الاختبار والابتلاء بمناجزة الشيطان ومعاداته ومعصيته والامتناع عن اتباع خطواته. وكذلك من الاعتبار بقصص الأنبياء وما عرض لهم من ظلم أقوامهم، إلى غير ذلك مما لا مجال للاستفاضة فيه هنا.

والنتيجة التى يمكن استخلاصها من هذا المبحث أن ما حاول أن يعارض به النافون للغرض من الأفعال الإلهية من موانع تمنع عود الفوائد والمنافع التي تكوّن الغرض على العباد لا يرقى إلى درجة يطمئن معها الباحث في القطع ببطلان القول بالعود على المخلوق ، ومن ثم يثبت لدينا أن هذا الدليل الذي يحتج به المثبتون للغرض في أفعال الله تعالى خالٍ من المعارضة التي يمكن أن تفت فيه أو تضعف من دلالته على مطلوبه.

الدليل الرابع: تعذر إقامة البراهين الطبيعية على وجود الله دون إثبات الغرض

يستدل المثبتون للغرض على وجوده فى أفعال الله تعالى ووجوب تعليلها

([1]) الآمدي، غاية المرام، ص227.

([*]) في المطبوع (إلا خارقاً) بالنصب وهو لا وجه له في التخريج النحوي، حيث إن الكلمة خبر للمبتدأ (مَن).

([2]) الآمدي، غاية المرام، ص227.

به بما هو معروف قرآنياً وكلامياً وفلسفياً من أدلة على وجود الله عز وجل تتخذ من النظر في العالم باعتباره مخلوقاً لله أساساً لصياغة الدليل وتكوين بنيته المعرفية. وهذه الأدلة لا يمكن تقريرها في غياب القول بوجود غايات وأغراض إلهية في أفعاله تعالى. ومن هذه الأدلة دليل النظام ودليل العناية ودليل الغاية.

أما برهان النظام فإنه ينبني على الغاية والغرض، من باب أن النظام لا مبرر له إلا وجود غاية، حيث إن النظام عبارة عن سوق الفعل صوب غاية ينشدها. وأما بغير ذلك فإن النظام يبدو فاقداً ما يمنحه معناه ويبرر وجوده. ومن هنا فإن البرهنة بالنظام تصح بملاحظة الغائية كطرف أساسي في هذا الدليل." (1)

وأما برهان العناية فإنه مبني على مقدمتين: إحداهما أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان، والأخرى أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد. والنتيجة هي وجود فاعل مريد جعل الموجودات موافقة للإنسان . وهذا الفاعل المريد هو الله عز وجل . يقول ابن رشد في صياغة هذا الدليل، وهو أكثر من اهتم به من الفلاسفة:"إن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما، وقدر ما، ووضع ما موافقاً في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة ... علم على القطع أن لذلك الشيء صانعاً صنعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة باتفاق." (2)

وأما برهان الغاية فإنه ينظر إلى العالم على أنه نسق من الأنظمة والغايات، وفيه يعجز العقل تماماً عن تفسير أي نظام طبيعي بمنأىً عما يقصد من ورائه من غايات . فكل نظام في هذا العالم لا يعرف أنه نظام دال على قادر بديع نظمه إلا من خلال ما يؤديه هذا النظام من فوائد وما يحققه من منافع. ومن ذلك يكون من البديهي القول بأن الغاية تحتم وجود عقل أو علة عاقلة تدبر الأنظمة

---

(1) انظر: محمد رضا اللواتي، برهان الصديقين، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2001م ص148.

(2) ابن رشد، فصل المقال، ص162.

الطبيعية في هذا العالم على نحو يتحقق معه غايات ثابتة لديه." (1)

الدليل الخامس : تعذر إثبات الحكمة لله تعالى دون إثبات الغرض في أفعاله.

وهذا هو بيت القصيد، ولذلك جعلناه آخر الأدلة، وقد أصبح بعد هذا العرض من الوضوح بحيث يستغنى فيه عن التفصيل، ولكن الإشارة هنا إلى بعض الأفكار المكونة لهذا الدليل مهمة في باب تقريره وتقديره .

وأول ما يجب هنا في سبيل تقرير هذا الدليل بيان أن المفهوم الذي قدمه النافون للغرض للحكمة الإلهية لا يشبع رغبة العقل في إضفاء هذه الصفة على الله، فهو مفهوم بارد لا أثر له في إيقاع الخلق ولا في صدور الأمر على نحو يدرك الإنسان معه بالفهم أحياناً وبالتجربة أحياناً ما لهذا الفعل من فائدة تعود عليه، فإن هؤلاء الأشاعرة يجعلون معنى الحكمة إتيان الفعل على حسب العلم كما سبق، وهو لا يغني فيما يريده الإنسان ويحتاج إليه فى حركة حياته شيئاً. بل إن العقل يأبى أن يفصل العلم عن الغاية ، ويرى استحالة أن تتوفر العلة الفاعلة على العلم والإدراك فيصدر الفعل بتأثير ذلك فقط دون أدنى علاقة تربط العلم بالغاية. ويأبى العقل كذلك أن يفهم كيف يرجح الفاعل بين فعلين دون أن يكون للغاية المقصودة حضور لا ينفك عن العلم. (2)

أما معنى الحكمة عند إثبات الغرض فهو من الوضوح على المستوى الفكرى ومن الفاعلية على المستوى الفعلي بحيث لا يحتاج الإنسان معه إلى مزيد لإشباع قناعته بإطلاق هذه الصفة على الله تعالى . فالحكيم عندئذ هو من تكون أفعاله على إحكام وإتقان ، فلا يفعل فعلاً جزافاً فإن وقع خيراً فخير وإن وقع شراً فشر ، بل ينحو غرضاً ويقصد غاية هي صلاح وخير ونفع وفائدة تعود على المخلوقين.

ومن هنا يجد المثبتون للغرض قدراً كبيراً من الاطمئنان إلى حكمة الله

---

(1) انظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م، ص228، وراجع : محمد رضا اللواتي، برهان الصديقين، ص171 و ص172.

(2) انظر: اللواتي، السابق، ص149.

تعالى في خلقهم وتكليفهم، فهو عز وجل خلقنا وكلفنا وأراد منا طاعته وجعل التزام التكليف غرضاً له من تكليفنا، وفي هذا اليقين بالحكمة الإلهية من التكليف حافز كبير لالتزام الأوامر واجتناب النواهي. يقول القاضى عبد الجبار في ذلك : " وإنما قلنا لو لم يرد منه فعل ما كلفه لكان مغرياً؛ لأنه لا يمكن أن يقال : إنه خلق فيه الشهوة والنفور لا لغرض ؛ لأن ذلك يوجب كونه عابثاً في خلقهما ، وذلك لا يصح عليه ، فلم يبق إلا أنه خلقهما لغرض. وليس هناك غرض إلا الإغراء بفعل ما شهاه إليه أو تعريضه بذلك للثواب ، وذلك لا يكون إلا بأن يريد منه اجتناب القبائح والإقدام على الواجبات." [1] ومن هنا فإن تحقيق الغاية من التكليف – وهي التزام الأوامر واجتناب النواهي – مصلحة للعبد ومنفعة له ، وهي مخرجة للفعل الإلهي في التكليف من العبثية إلى الحكمة البالغة.

إن مفهوم الحكمة الإلهية الذى يقدمه المثبتون للغرض تنتفي به جميع وجوه العبثية في الفعل الإلهي، وبغيره يتعذر نفيها بشكل كلي قطعي، فيتزعزع الإدراك الإنساني نفسه وينهار الوعي وتتلاشى طرق إثبات مانح الوجود . وبثبوت الحكمة المتعلقة بالعلم والفعل معاً يستقيم شأن الإنسان في وعيه بالخالقية الحكيمة في ربه عز وجل وفي إدراكه لوجوه الإبداع فيها.

الخاتمــــة :

لقد حدد البحث مشكلته التي سعى لإيجاد حل لها فعبر عنها بالتساؤل الرئيسي التالي :

هل يمكن للعقل المسلم أن يجمع فيما يعتقد من صفات الله تعالى بين الحكمة التي تقتضي إثبات الأغراض في أفعاله تعالى، وبين الغنى الذي يقتضى تعاليه عز وجل عن الأغراض والقصود يحقق بها فوائد ومنافع بأفعاله؟ ثم طرح مجموعة من الأسئلة الفرعية التي مثلت العناصر الجزئية المكونة لمادة هذا التساؤل.

وقد لاحظ البحث في المرحلة الاستطلاعية منه عدة ملاحظات جوهرية

([1]) القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء السادس (2- الإرادة) تحقيق الأب ج.ش قنواتي ، وزارة الثقافـــة، القاهرة ، دون تاريخ ، ص219.

أفادت في جمع المادة العلمية ومعالجتها على حد سواء، وهذه الملاحظات هي:

1- تبرز المشكلة الرئيسية للبحث من خلال وجود مظنة للتناقض بين وصف الله تعالى بالحكمة ووصفه بالغنى؛ حيث تقتضي كل منهما موقفاً مغايراً من الحقيقة الوجودية للأغراض في أفعاله تعالى .
2- احتلت هذه المشكلة مكانة كبرى في علم الكلام، وحظيت بمطارحات فكرية خصبة حولها لاتصالها بمجالي الخلق الكوني والأمر الشرعي.
3- مثل خلاف المتكلمين الحاد حول الغرض في الفعل الإلهي بين مثبت قاطع وناف جازم إحدى أسباب التوتر الذي اكتنف كتابات المتكلمين في هذه القضية.
4- اختلفت مواضع دراسة المتكلمين للموضوع في نظام علم الكلام ، فعالجه الأشاعرة مثلاً في باب أفعال الله ، بينما درسه المعتزلة ضمن ثمرات التكليف.

وبعد أن حدد البحث منهج الدراسة الذي يناسب مشكلته واختار المنهجين النقدي والمقارن مع الاستعانة المرحلية بالتحليل والتقويم بحسب المادة المجموعة وأهداف المعالجة في كل مرحلة من الدراسة – وضع عدة فروض علمية يمكن أن تكون إجابات لتساؤلات الدراسة، ومن ثم شرع في التحقق من صدق هذه الفروض من خلال تقسيم الدراسة إلى ثلاثة أقسام: المقدمات الأساسية دراسة تحليلية، ثم عرض أدلة النافين للغرض بدراسة تقويمية نقدية، ثم عرض أدلة المثبتين للغرض بدراسة تقويمية مقارنة. وبعد الانتهاء من الدراسة استخلص البحث عدة نتائج يمكن تسجيلها فيما يلي:

1- مثل الموقف المثبت للغرض في أفعاله تعالى من المتكلمين كل من المعتزلة والماتريدية والشيعة والسلفين. بينما مثل الرأى المخالف الأشاعرة والظاهرية .
2- كان الاختلاف في مفهوم (الحكمة) نتيجة للاختلاف في الموقف من الغرض، فالذين أثبتوه جعلوا معناها اشتمال الفعل على غرض يتضمن فائدة ونفعاً ، والذين نفوه جعلوا معناها إتيان الفعل على حسب العلم.
3- هناك قضايا كلامية أخرى اتخذها المتكلمون قواعد مؤسسة للموقف من الغرض، وأهمها: الوجوب على الله، والتحسين والتقبيح، والصلاح والأصلح.

وكان للموقف من هذه القضايا تأثير كبير على الموقف من الغرض.

4- رصد البحث الأدلة التى قدمها النافون للغرض، وجاءت على النحو التالي:

أ- دليل الاستكمال، وهو أهم أدلتهم، لاعتماده على وجوب إثبات الغنى لله تعالى، حيث ربط بين إثبت الغرض وعود النفع على الفاعل، وهو ما يوجب القول بأنه تعالى يستكمل لنفسه كمالاً لا يتم بدون الغرض.

ب- الحمل على الفعل، وهو يثبت النقص على صاحب الغرض من حيث إن الغرض يحمله على فعله ويبعثه عليه ويدعوه إليه.

ج- التسلسل ، وهو دليل يعتبر الأغراض عللاً، وبالتالي فإن كل غرض لابد له من غرض، وهو ما يوقع في التسلسل إلى ما لا نهاية ، وهو من النهايات الفاسدة التي يجب إبطال ما أدى إليها من أقوال.

د- دليل الوساطة ، وهو يثبت العبث على الفاعل إذا كان قادراً على تحقيق غرضه ابتداءً، ثم اتخذ الفعل واسطة لتحقيقه مع غناه عنه ، وذلك من حيث إنه وسّط مالا فائدة منه .

هـ- تعذر تقدير غرض إلهي من الكوارث والبلايا، مما يوجب القطع بعدم وجود أغراض منها، وبأن الله عز وجل يفعلها لمشيئته وحسب، نفياً للظلم ودرءاً للعبث.

5- استطاع المثبتون للغرض أن ينقدوا هذه الأدلة نقداً يمثل تحدياً حقيقياً لها ومانعاً قوياً من تحقيق هذه الأدلة لغايتها وإثبات مطلوبها.

6- استخلص البحث الأدلة التي برهن بها المثبتون للغرض على صحة موقفهم ، وجاءت كما يلي:

أ- دليل الاستحقاق، وهو دليل تثبت به الحكمة الإلهية المتضمنة لصالح العباد من التكليف، وهي تحقيق سعادة تربو من حيث النوع والدرجة على تلك التي قد تحصل له تفضلاً. وقد استطاع أصحاب هذا الدليل أن يدافعوا عن نجاعته وقدرته على إثبات مطلوبه بالرد على كل الشبهات التي أثارها خصومهم حوله، والتي تمثلت في التساؤلات الآتية :

س1: لماذا يقبح الثواب تفضلاً بغير استحقاق ؟

س2: هل الثواب على قدر المشقة ؟

س3: ما الحكمة من تكليف الله تعالى لمن يعلم أنه يكفر ؟

ب- عدم العلم بالغرض لا يعني العلم بعدمه ، وهو دليل يعتمد على القصور المعرفي لدى الإنسان بوجوه المنافع والفوائد من أفعاله – تعالى – ويعتبر أن الحكم بخلو الفعل منها بناءً على عدم المعرفة بها خطأ منهجي فادح.

ج- عود المنافع على العباد ، وهو دليل يثبت الغنى لله تعالى على الرغم من ثبوت الغرض في أفعاله ارتكازاً على أن فوائد هذه الأفعال ومنافعها المكونة للغرض تعود على المخلوقين، ويتعالى الله عز وجل عنها. وقد تمكن المثبتون للغرض من الرد على الشبهات التي أثارها خصومهم حول هذا الدليل، والتي يمكن صياغتها في التساؤلات الآتية:

س1: هل العود على الغير مثبت للعبث؟

س2: هل كل المخلوقات أهل لعود المنافع عليها؟

س3: هل هناك تناسب بين عظم الفعل دائماً والغرض منه ؟

س4: ألا يوجد أفعال يستحيل تقدير نفع فيها يعود على المفعول كتخليد أهل النار وإنظار إبليس؟

د- تعذر تقرير البراهين الطبيعية على وجود الله تعالى دون إثبات الغرض، وفي هذا الدليل برهن المثبتون للغرض على مركزية الدور الذي يقوم به القول بالغرض في إقامة الأدلة الطبيعية مثل : دليل النظام ودليل العناية ودليل الغاية.

هـ- تعذر إثبات الحكمة لله تعالى دون إثبات الغرض في أفعاله، حيث يفهم العقل من الحكمة ما به تتحقق الفوائد والمنافع رابطاً إياها بالعلم والفعل معاً. وبالتالي فإن نفي الغرض يخلق إشكالية حقيقية أمام إثبات الحكمة البالغة لله عز وجل.

وبعد ، فإنه مما يجعل المسلم مطمئناً إلى قدر ربه وحكمه اعتقاده الجازم باشتمال كل فعل إلهي يقع هو تحت وطأته على حكمة بالغة تتحقق بها مصالحه ، واشتمال كل أمر إلهي يكلف هو بالتزامه على حكمة بالغة تسمو بمعاني العبودية

فيه، فتطهر نفسه ويصفو قلبه وتخشع أركانه. ومن ثمرات هذا الاعتقاد ترقى منابع الوعي بمانح الوجود بالتأمل في الملكوت، والطاعة والامتثال بجوامع التكليف ، فتتخلق في كيان المؤمن حالة من الاتساق بين العالم الطبيعي الذي خلق مسخراً له. وبين العالم الروحي في داخله الذي خلقه الله بنفخة منه. فيقرأ من آيات الله القرآنية ما يغذي ذلك الاتساق، من مثل قوله تعالى في فعل الخلق " أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً * وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً * وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً * وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً * لِنُخْرِجَ بِهِ حَباً وَنَبَاتاً * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً " النبأ من 6: 16 وقوله تعالى في التدبير: " فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ " الكهف 82 .

وقوله تعالى في الأمر والتكليف : " مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ " المائدة 6.

الجزاء الإلهى لأعمال الإنسان

(الجزاء من جنس العمل)

د. سعود بن حمد الصقرى *

لقد أودع الله العليم الحكيم فى هذا الكون سنناً ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ، ومن هذه السنن الإلهية : أن جزاء العامل يكون من جنس عمله ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر " جَزَاءً وِفَاقاً " (النبأ، الآية 26) ، وهى قاعدة مستقاة من نصوص كتاب الله وسنة رسو الله صلى الله عليه وسلم، وأقوال السف الصالح .

وقد تأملت هذا الموضوع ورأيت الكتابة فيه مناسبة لارتباطه بالعمل ، إذ العامل لا ينفك عن ذلك وسميته (الجزاء الإلهى لأعمال الإنسان : ألجزاء من جنس العمل) .

أسباب اختيار الموضوع :

1- لو وضعنا هذه السنة الإلهية نصب أعيننا لزجرتنا عن كثير من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا .

2- أن فى هذه السنة الإلهية أعظم مواساة للمظلوم المستضعف حيث تحمله على الصبر والثبات ، وثوقاً بموعود الله الذى يمهل ولا يهمل ويملى للظالم حتى إذا أخذه أخذ عزيز مقتدر .

3- أن لهذه السنة الإلهية أثاراً عظيمة النفع فى إصلاح الدين والدنيا وهذا الانتفاع وقف على أولى الألباب ، الذين يحكمون على الأمور بمآلاتها ، ويزنون الأفعال وعواقبها ، وهى فى المقام الأول دافعة للأعمال الصالحة ، ناهية عن الظلم فمثلاً لو أن الوصى على مال اليتامى سول له الشيطان أكله بالباطل ، فاستحضر قوله جل وعلا : " وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ

(*) الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة القصيم – المملكة العربية السعودية.

ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً "(النساء، أيـــة 9)، لاتقى الله فيهم وقال قـــولاً ســـديداً للأيتـــام ، لا يزجـــرونهم ولا ينهـــرونهم ويخاطبونهم كما يخاطبون أولادهم بلطف وشفقة جبراً لكسر يتمهم وضـــعفهم، كى يحفظ الله ذريتهم من بعدهم " جَزَاءً وِفَاقاً " (النبأ، الآية 26) .

4- أن الإيمان بالجزاء الأخروى فرع عن الإيمان باليوم وهو عبارة عـــن إثابـــة للطائعين وعقاب للعاصين .

والواقع أن جزاء العامل من جنس عمله موضوع متشعب وبحـــث طويـــل لكننى سأقتصر بإذن الله على ما يتعلق ببعض أمور العقيدة .

التمهيد ويشمل مطلبين :

المطلب الأول : ارتباط الجزاء بأسماء الله الحسنى .

المطلب الثانى : معنى الجزاء .

المطلب الأول : ارتباطه بأسمال الله الحسنى .

ارتباط هذا البحث ظاهر بأسماء الله الحسنى كالحكم ، والحكيم ، والعـــدل، والحمد .

قال شيخ الإسلام رحمه الله : (وكلماته صدق وعـــدل ، والعـــدل : وضـــع الأشياء مواضعها ، فمن عدله : أن يجعل الصادق عليه المبلـــغ لرســـالته ، حيـــث يصلح من كرامته ونصره ، وأن يجعل الكاذب ، حيث يليق به من إهانتـــه وذلـــه ، قال تعال : " إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ " (سورة الأعراف ، الآية 152) .

فمن أسمائه الحسنى الحكيم قال تعالى: "أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ" (سورة التين، الآية8)، فأوامره الكونية فى غاية الإحكام قال تعالى : " مَّا تَرَى فِـــي خَلْـــقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ " (سورة الملك، الآية 3).

وأوامره الشرعية فى غاية الإحكام والإتقان قال تعالى : " وَلَوْ كَـــانَ مِـــنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً " (سورة النساء ، الآية 82).

قال ابن القيم رحمه الله : (ومن أسمائه سبحانه "العدل والحكيم) الـذى لا يضع الشئ إلا فى موضعه ، فهو المحسن الجواد الحكيم الحكم العدل فى كـل مـا خلقه ، وفى كل ما وضعه فى محله وهيأه له)[1].

فمن كان له نصيب من معرفة أسماء الله الحسنى واسـتقرا آثارهـا فـى الخلق والأمر ، رأى الخلق والأمر منتظمين بها أكمل انتظام ، ورأى سريان آثارها فيهما وعلم بحسب معرفته بها ما يليق بكماله وجلاله أن يفعلـه ومـا لا يليـق ، فاستدل بأسمائه على ما يفعله وما لا يفعله ، فإنه لا يفعل خـلاف موجـب حمـده وحكمته [2].

قال تبارك وتعالى : " وَهُوَ اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الحَمْدُ فِي الأُولَى وَالآخِرَةِ وَلَهُ الحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ " (سورة القصص ، الآية 70) .

فالله سبحانه له الحمد فى هذه الدنيا إذ خلق الخلق بالحق قال تعـالى : " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ " (سورة الأنعام ، الآية 1).

وهو جل شأنه له الحمد فى الدار الآخرة ، إذ تتحقق الغاية الحكيمة التـى من أجلها خلق الخلق ، حمداً يعترف به الخلق كلهم عند اكتمال تحقق تلك الغايـة والتى هى بالفصل بين الخلق والحكم لأهل الطاعـة بـالثواب والكرامـة ، ولأهـل المعصية بالعقاب والإهانة[3] قال جل شأنه :" وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الحَمْدُ لِلَّـهِ رَبِّ العَالَمِينَ " (سورة الزمر ، الآية 75) .

فمن أنكر إثابة المحسن وعقاب المسىء فى الآخـرة فقـد أنكـر إلهيتـه وربوبيته وملكه الحق وذلك عين الجحود والكفر به سبحانه .

وهو الحق قال تعال : " ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي المَـوْتَى وَأَنَّـهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (سورة الحج ، الآية 6).

([1]) شفاء العليل (2/ 512- 513).

([2]) انظر طريق الهجرتين ، ص 130.

([3]) انظر طريق المهجرتين لابن القيم ، ص 131.

فالله سبحانه وتعالى يقضى بالحق وهو خير الحاكمين فى يوم يجمع فيه الأولين والآخرين، فى هذا اليوم يفصل به بين من كان على الحق ومن كان على الباطل ، بين المحسن والمسيء وبين الظالم والمظلوم ، يعطى كل امرئ الجزاء الذى يستحقه بحسب نتيجة ذلك الحكم والقضاء بالحق قال تعالى : " إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ " (سورة الجاثية ، الآية 17).

وقال جل شأنه: " الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لله يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ . وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ" (سورة الحج ، الآية 56، 57) .

قال ابن القيم رحمه الله : (فكما أن ذاته الحق ، فقوله الحق ووعده الحق وأمره الحق وأفعاله كلها حق ، وجزاؤه المستلزم لشرعه ودينه ولليوم الآخر حق... فكيف يظن بالملك الحق أن يخلق خلقه عبثاً وأن يتركهم سدى لا يأمرهم ولا ينهاهم ولا يثيبهم ولا يعاقبهم ...) [1].

وبهذا يتنبين ارتباط أسماء الله الحسنى وصفاته العلى بهذه السنة الإلهية (إن جزاء العامل من جنس عمله) فالحق والعدل والحكم والحكيم والحمد تدل على ذلك.

المطلب الثانى : معنى الجزاء .

الجزاء :

هو المكافأة على الشئ ، يقال : جزاه به وعليه جَزاءً وجازاه مُجازاةً وجزاءً ... والجزاء يكون ثواباً ويكون عقاباً [2] أى ثواباً على العمل الصالح وعقاباً على العمل السئ .

والثوابُ :

جزاءُ الطاعة ، وكذلك المثوبةُ . قال الله تعالى : " لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ " (سورة البقرة ، الآية 103).

([1]) انظر بدائع الفوائد (4/ 165).

([2]) انظر لسان العرب (2/ 278) مادة (جزى).

وأعطاه ثوابه ومثوبتهُ ومثوبته أى جزاء ما عملــه ، وأثابــه الله ثوابــه وأثوَبهُ وثوبه أعطاه إياها . وفى التنزيل العزيز: "هَلْ ثُوِّبَ الكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ" (سورة المطففين ، آية 36) أى جُوزوا[1].

و (المثابة) و (الثواب) الجزاء و (أثابهُ) الله تعالى فعل له ذلك [2].

أما معنى العقاب والمعاقبة (هو أن تجزى الرجل بما فعل سُوءاً ، والاســمُ العقوبة ، وعاقبة بذنبه معاقبة وعقاباً أخذه به ، وتعقبت الرجل : إذا أخذته بــذنب كان منه) [3].

قال تعالى: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ" (سورة النحل،الآية 126).

وسمى المجازاة على الذنب معاقبة لأجل المقابلة ، والمعنى : قابلوا مــن صنع بكم صنيع سوء بمثله) [4].

قال شيخ الإسلام رحمه الله : (كذلك فى الأعمال : المثوبــات والعقوبــات حذو القذة بالقذة ، فإنه إنما سمى الثواب ثواباً ، لأنه يثوب إلى العامل من عملــه: أى يرجع ، والعقاب عقاباً لأنه يعقب العمل : أى يكون بعده ، ولو شــاء الله أن لا يثيبه على ذلك العمل ، إما بأن لا يجعل فى العمل خاصة تقــضى إلــى الثــواب أو لوجود أسباب تنفى ذلك الثواب أو غير ذلك لفعل ســبحانه وتعــالى وكــذلك فــى العقوبات) [5].

المبحث الأول : جزاء النبيين والمرسلين عليهم الصلاة والسلام .

الله سبحانه وتعالى أبقى على أنبيائه ورسله سلاماً وثناءً حسناً فيمن تأخر بعدهم جزاءً على صبرهم وتبليغهم رسالات ربهم ، واحتمالهم للأذى مــن أممهــم فى الله .

([1]) انظر لسان العرب (2/ 145) مادة ثوَّب.

([2]) المصباح المنير (1/ 87) مادة (ثوبَ).

([3]) لسان العرب (9/ 305) مادة (عقب).

([4]) انظر تفسير البحر المحيط لمحمد بن يوسف الشهير بأبى حيان الأندلسى (5/ 531).

([5]) مجموع الفتاوى (8/ 397).

1- نوح عليه الصلاة والسلام :

لما انتشر الفساد فى الأرض وعم البلاء بعبادة الأصنام فيهـــا ، بعـــث الله عبده ورسوله نوحاً عليه السلام يدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك لـــه وينهـــى عبادة ما سواه فكان أول رسول بعثه الله إلى الأرض كما ثبت فى الصحيحين . عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث الشفاعة قال : (.... فيأتون نوحاً فيقولون : يا نوح أنت أول الرُّسُل إلى أهل الأرض ، وسماك الله عبداً شكوراً أما ترى إلى ما نحن فيه ؟ ألا ترى إلى ما بلغنا ؟ ألا تشفع لنـــا إلـــى ربك....) الحديث [1].

دعا نوح قومه ليلاً ونهاراً ، وسراً وجهراً فلم يستجيبوا له حيـــث جعلـــوا أصابعهم فى آذانهم واستكبروا استكباراً . فكان جزاء نوح عليه السلام أن الله أبقى له الثناء الحسن والذكر الجميل إلى يوم القيامة .

قال تعالى : " وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الآخِرِينَ . سَلامٌ عَلَى نُوحٍ فِي العَالَمِينَ . إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي المُحْسِنِينَ " (سورةالصافات ، الآية 78 - 80) .

قال ابن عباس رضى الله عنه : قوله : " وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الآخِرِينَ " يـــذكر بخير ، وقال مجاهد رحمه الله : جعلنا لسان صدق للأنبياء كلهم ، وقال قتادة رحمه الله أبقى الله الثناء الحسن فى الآخرين) [2].

وقال البغوى رحمه الله أى أبقينا له ثناء حسناً وذكراً جميلاً فيمن بعده من الأنبياء والأمم إلى يوم القيامة [3].

([1]) رواه البخارى فى صحيحه (4/ 105- 106) كتاب الأنبياء - باب قول الله تعالى: " إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِه " واللفظ للبخارى ، ومسلم فى صحيحه (1/ 184- 185) كتاب الإيمان - باب أدنى أهـــل الجنـــة منزلة فيها ح (194).

([2]) انظر جامع البيان (19/ 561- 562)، وتفسير الماوردى (53/5) وتفسير القرآن العظيم (4/ 14).

([3]) تفسير البغوى (4/ 30).

وقال ابن جرير الطبرى رحمه الله : (وقوله : " سَلامٌ عَلَى نُوحٍ فِي العَالَمِينَ " أى أ منة من الله لنوح فى العالمين أن يذكره أحد بسوء) [1].

وقوله تعالى : " إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي المُحْسِنِينَ " قال مقاتل رحمه الله : (جزاه الله بإحسانه الثناء فى العالمين) [2].

وقال القرطبى رحمه الله : (وقوله تعالى : " إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي المُحْسِنِينَ " أى نبقى عليهم الثناء الحسن ، والكاف فى موضع نصب أى جزاء ذلك : " إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا المُؤْمِنِينَ " هذا بيان إحسانه [3].

وقال ابن كثير رحمه الله : أى هكذا نجزى من أحسن من العباد فى طاعة الله تعالى نجعل له لسان صدق يذكر به بعده بحسب مرتبته فى ذلك [4].

وقال ابن القيم رحمه الله : (وأخيراً أن هذا المتروك على نوح هو عام فى العالمين ، وأن هذه التحية ثابتة فيهم جميعاً ، لا يخلون منها ، فأدامها عليه فى الملائكة والثقلين، طبقاً بعد طبق، وعالماً بعد عالم، مجازاة لنوح عليه السلام بصبره ، وقيامه بحق ربه ، وبأنه أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض)[5].

2- يونس عليه السلام:

قال تعالى : " وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ المُرْسَلِينَ " (سورة الصافات ، الآية 139) ، وذكره تعالى فى جملة الأنبياء الكرام فى سورتى النساء [6] والأنعام [7] عليهم من الله أفضل الصلاة والسلام .

---

(1) جامع البيان (19/ 562).

(2) انظر تفسير البغوى (4/ 30) وزاد المسير (7/ 66).

(3) الجامع لأحكام القرآن (15/ 90).

(4) تفسير القرآن العظيم (4/ 14).

(5) جلاء الأفهام (349).

(6) سورة النساء ، الآيات (163- 165).

(7) سورة الأنعام ، الآيات (84- 87).

عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : (لا ينبغى لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متّى) [1]. يونس النبى الكريم عليه الصلاة والسلام كان من الذاكرين الله قبل البلاء فذكره الله فى حال البلاء فأنقذه ونجاه قال تعالى : " وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ . إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ . فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ . فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ . فَلَوْلاَ أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ . لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ" (سورة الصافات، الآيات 139- 144).

قال ابن جرير رحمه الله : " فَلَوْلاَ أَنَّهُ " يعنى يونس ، " كَانَ مِنَ " المصلين لله قبل البلاء الذى ابتلى به ، من العقوبة بالحبس فى بطن الحوت " لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ " يقول : لبقى فى بطن الحوت إلى يوم القيامة ، يوم يبعث الله فيه خلقه محبوساً ، ولكنه كان من الذاكرين الله قبل البلاء ، فذكره الله فى حال البلاء فأنقذه ونجاه ... وعن قتادة " فَلَوْلاَ أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ" كان كثير الصلاة فى الرخاء ، فنجاه الله بذلك) [2].

وقال القرطبى رحمه الله : (أخبر الله عز وجل أن يونس كان من المسبحين ، وأن تسبيحه كان سبب نجاته ؛ ولذلك قيل : إن العمل الصالح يرفع صاحبه إذا عثر) [3][4].

ما هو التسبيح الذى كان سبباً فى إنقاذ يونس عليه السلام من بطن الحوت . قال ابن الجوزى رحمه الله : في ثلاثة أقوال : أحدها : من المصلين قال ابن عباس ، وسعيد بن جبير .و الثانى : من العابدين قاله مجاهد ووهب ابن منبه. والثالث : قول " لاَّ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ " (سورة الأنبياء : الآية 37) قاله الحسن [5].

([1]) رواه البخارى فى صحيحه (4/ 133) كتاب الأنبياء – باب قوله تعالى " وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ".

([2]) انظر جامع البيان (19/ 627- 628).

([3]) هذا الأثر أخرجه أبونعيم فى حلية الأولياء (2/ 339) من طريق شيبان عن قتادة .

([4]) الجامع لأحكام القرآن (15/ 126).

([5]) زاد المسير (87/7) وللاستزادة فى معنى قوله تعالى " فَلَوْلاَ أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ " انظر جامع البيان

3- يوسف عليه الصلاة والسلام :

من ترك شيئاً لله عوضه الله خيراً منه قال تعالى : " وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَاءُ وَلاَ نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ " (سورة يوسف : الآية 56). قال ابن جرير رحمه الله : (يتخذ من أرض مصر منزلاً حيث يشاء ، بعد الحبس والضيق) [1]، وقال ابن القيم رحمه الله: (أن من ترك لله شيئاً عوضه الله خيراً منه ، فتأمل كيف جزاء الله سبحانه وتعالى على ضيق السجن أن مكّنه فى الأرض ينزل حيث يشاء ... وهذه سنته فى عباده قديماً وحديثاً إلى يوم القيامة [2]. والله لا يضيع أجر المحسنين ، فقد كان يوسف عليه الصلاة والسلام محسناً مع ربه وأيضاً مع الناس وهما متلازمان فقد سمى الله قصته " أَحْسَنَ الْقَصَصِ " (سورة يوسف ، الآية 3) أى من أحسنه ، ورتب على الإحسان إيتاءه الحكم والعلم مع الشباب : " وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ " (سورة يوسف ، الآية 22). فجزاه الله من جنس عمله ، أحسن فأحسن الله إليه .

4- سليمان عليه الصلاة والسلام :

قال تعالى : " وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ . إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ . " إلى قوله تعالى : " فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ "(سورة ص ، من الآية 30- 36).

قال الحسن البصرى رحمه الله : (لما عقر سليمان الخيل غضباً لله عز وجل ، عوضه الله ما هو خير منها وأسرع ، الريح التى غدوها شهر ورواحها

(627/19- 630) وتفسير البغوى (4/ 43) وتفسير الماوردى (67/5).

(1) جامع البيان (220/13).

(2) روضة المحبين ، ص 441.

شهر) [1]. وقال ابن القيم رحمه الله : عنوان هذا الباب وقاعدته أن من ترك لله شيئاً عوضه الله خيراً منه ... لما عقر سليمان بن داود عليهما السلام الخيل التى شغلته عن صلاة العصر حتى غابت الشمس سخر الله له الريح ؛ يسير على متنها حيث أراد [2].

المبحث الثانى : جزاء المؤمنين :

وعد الله أهل الإيمان به بالتفضل عليهم وأن يجعل لهم بالواحدة من أعمالهم الصالحة عشر أمثالها إلى ما لا نهاية له من التضعيف .

قال تعالى: "مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" (سورة الأنعام، الآية 160) .

قال القرطبى رحمه الله : (والحسنة هنا الإيمان ، أى من جاء بشهادة أن لا إله إلا الله فله بكل عمل عمله فى الدنيا من الخير عشر أمثاله من الثواب) [3].

وقال الله تعالى: "هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ" (سورة الرحمن، الآية 60).

قال ابن عباس رضى الله عنه : هل جزاء من قال : (لا إله إلا الله) وعمل بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم إلا الجنة [4].

وقال البغوى رحمه الله فى معنى هذه الآية : (أى ما جزاء من أحسن فى الدنيا أن يُحسن إليه فى الآخرة) [5].

وقال تعالى: "إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ" (سورة الأعراف، الآية 56).

وقد اختص الله أهل الإحسان بقرب الرحمة منهم لأنها إحسان من الله أرحم الراحمين وإحسانه تعالى إنما يكون لأهل الإحسان لأن الجزاء من جنس العمل فكما أحسنوا بأعمالهم أحسن إليهم برحمته وأما من لم يكن من أهل الإحسان فإنه لم بعد عن الإحسان بعدت عنه الرحمة بعداً ببعيد ، وقرباً بقرب ، فمن تقرب

---

(1) انظر تفسير البغوى (4/ 60) وتفسير القرآن العظيم (4/ 42).

(2) روضة المحبين (ص 441).

(3) تفسير القرطبى (4/ 2587).

(4) انظر تفسير البغوى (4م 276) وزاد المسير (8/ 123) ومجموع الفتاوى (15/ 28).

(5) تفسير البغوى (4/ 576)

بالإحسان تقرب الله إليه برحمته ، ومن تباعد عن الإحسان تباعد الله عنه برحمته ... والأحسان هو فعل المأمور به سواء كان إحساناً إلى الناس أو إلى نفسه فأعظم الإحسان الإيمان والتوحيد والإنابة إلى الله والإقبال عليه والتوكل عليه وأن يعبد الله كأنه يراه إجلالاً ومهابة وحياء ومحبة وخشية فهذا مقام الإحسان [1].

قال محمد رشيد رضا رحمه الله : (لأن الجزاء من جنس العمل ، فمن أحسن فى العبادة نال حسن الثواب ، ومن أحسن فى أمور الدنيا نال حسن النجاح ومن أحسن فى الدعاء استجيب له، أو أعطى خيراً مما طلبه .. وجزاؤه الإحسان فى كل شئ بحسبه [2] قال الله عز وجل : " هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ " (سورة الرحمن ، الآية 60) .

وهؤلاء المؤمنون أهل الإحسان لم قصدوا الهداية كافأهم الله بزيادة الهدى حيث وفقهم الله لها وثبتهم عليها ، وزادهم منها قال تعالى : " وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ "

قال شيخ الإسلام رحمه الله : (يجزى الرجل فى الدنيا على ما فعله من خير الهدى بما يفتح عليه من هدى آخر ولهذا قيل : من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ... ومن هذا الباب قوله تعالى : " إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى " (سورة الكهف ، الآية 13) [3].

وقال ابن القيم رحمه الله : (ونظير هذا : هدايته لعبده قبل الاهتداء ، فيهتدى بهدايته ، فتوجب له تلك الهداية هداية أخرى ، يثيبه الله بها هداية على هدايته ، فإن من ثواب الهدى الهدى بعده كما أن من عقوبة الضلالة ، الضلالة بعدها ، قال تعالى : " وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى " فهداهم الله أولاً فاهتدوا ، فزادهم هدى ثانياً ، وعكسه فى أهل الزيغ كقوله تعالى : " فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ "

---

(1) انظر إعلام الموقعين (1/ 160).

(2) تفسير المنار (8/ 452).

(3) مجموع الفتاوى (18/ 176).

(سورة الصف ، الآية 5) . فهذه الإزاغة الثانية عقوبة لهم على زيغهم)[1]. كما وعد الله أهل الإيمان والعمل الصالح بالحياة الطيبة قال تبارك وتعالى : " مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ " (سورة النحل ، الآية 97).

قال ابن كثير : (وهذا وعد من الله تعالى لمن عمل صالحاً ، و هو العمل المتابع لكتاب الله وسنة نبيه ، من ذكر أو أنثى من بنى آدم ، وقلبه مؤمن بالله ورسوله ، وأن هذا العمل المأمور به مشروع من عند الله ، بأن يحييه حياة طيبة فى الدنيا وأن يجزيه أحسن ما عمله فى الدار الآخرة .

والحياة الطيبة تشمل وجوه الراحة من أى جهة كانت ، وقد روى عن ابن عباس وجماعة أنهم فسروها بالرزق الحلال الطيب ، وعنه أنها السعادة ، وقال الضحاك : هى الرزق الحلال والعبادة فى الدنيا [2]... والصحيح أن الحياة الطيبة تشمل هذا كله ..) [3].

وقال ابن القيم رحمه الله : (والصواب أن حياة القلب ونعيمه وبهجته وسروره بالإيمان ومعرفة الهل ومحبته والإنابة إليه والتوكل عليه ؛ فإنه لا حياة أطيب من حياة صاحبها ، ولا نعيم فوق نعيمه ، إلا نعيم الجنية) [4].

قال الله تعالى : " وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَاعاً حَسَناً إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ " (سورة هود ، الآية 3).

فذكر الله سبحانه وتعالى ومحبته وطاعته والإقبال عليه ضامن لأطيب الحياة فى الدنيا والآخرة ، وأطيب الحياة على الإطلاق حياة هذا العبد فإنه محب محبوب ، متقرب إلى ربه ، وربه قريب منه .. جزاءً وفاقاً فإن الجزاء من جنس العمل .

([1]) مدارج السالكين (1/ 350)

([2]) انظر هذه الأقوال فى تفسير الطبرى (14/ 350- 351).

([3]) انظر تفسير القرآن العظيم (2/ 606- 607).

([4]) انظر مدارج السالكين (3/ 387).

وكتاب ربنا ملىء بهذه الآيات التى بينت أن جزاء الإنسان من جنس عمله فالمحسن يُسعد بإحسانه فى الدنيا والآخرة .. فمن هذه الآيـات قـول الله تبـارك وتعالى: "لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِـينَ " (سورة النحل ، الآية 30).

وقوله تعالى : " لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ " (سورة الزمر ، الآية 10) .

وقوله تعالى : " وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَـيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ "(سورة العنكبوت ، الآية 7).

وقوله تعالى : " أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّـهِ " (سورة الزمر ، الآية 22)، فلله الحمد أولاً وآخراً أن جعـل جـزاء أهـل الهـدى والإيمان من جنس أعمالهم وتفضل عليهم بمضاعفة الحـسنات ، وجعـل رحمتـه قريبة من المحسنين ، وزادهم هدى وتقوى ، وجعل لهم الحياة الطيبة التى تشمل وجوه الراحة من أى جهة كانت راحة بال وانشراح صدر واتساعه وسـعادة ورزق حلال ومعرفة الله سبحانه ومحبته والإنابة إليه والتوكل عليه .

قال تبارك وتعالى: "هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ" (سورة الرحمن، الآية 60).

المبحث الثالث : جزاء الكافرين :

الله جل ثناؤه حكيم ، لا يضع شيئاً إلا فى موضعه الذى يستحق أن يضعه فيه ، ولا يجازى أحداً إلا بما يستحق من الجزاء قال تعالى : " وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَـيِّئَةٌ مِّثْلُهَا " (سورة الشورى ، الآية 40).

فالله وعد المسىء من عباده أن يجعل له بالواحدة من سيئاته مثلها مكافأة به على جرمه[1].

قال تبارك وتعالى: "ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِمَا كَفَـرُوا وَهَـلْ نُجَـازِي إِلاَّ الكَفُـورَ" (سورة سبأ ، الآية 17).

([1]) انظر تفسير الطبرى (19/ 259).

قال الطبرى رحمه الله : (هذا الذى فعلنا بهؤلاء القوم من سبأ من إرسالنا عليهم سيل العرم حتى هلكت أموالهم ، وخربت جناتهم ، جزاء منا لهم على كفرهم وتكذيبهم رسلنا) [1].

وهكذا يكون عقوبة الأمم التى كفرت بربها وعصوا رسله وجحدوا نعم الله مع تتابع إحسانه عليهم وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون .

وقال تبارك وتعالى : " وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ " (سورة الأنعام ، الآية 160).

قال الطبرى رحمه الله: ومن وافى يوم القيام منهم بفراق الدين الحق والكفر بالله فلا يجزى إلا ما ساءه من الجزاء ، كما وافى الله به من عمله السيىء[2].

وقال القرطبى رحمه الله : " وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ " يعنى : الشرك " فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا " وهو الخلود فى النار ؛ لأن الشرك أعظم الذنوب ، والنار أعظم العقوبة ، فذلك قوله تعالى : " جَزَاءً وِفَاقاً " يعنى : جزاء وافق العمل .. " وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ " أى : لا ينقص ثواب أعمالهم [3].

وهؤلاء الكفار لما أعرضوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعما جاء به من الهدى ومن الحق ، عاقبهم الله جلا وعلا بأن جعل على أبصارهم غشاوة ، ظلمة فهم لا يبصرون الهدى كما قال تعالى : " أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً " (سورة الجاثية ، الآية 23).

قال ابن القيم رحمه الله : (وغلظت على الكفار عقوبة لهم على إعراضهم ونفورهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وجعل الغشاوة عليها ما يشعر بالإحاطة على ما تحتها كالعمامة ، ولما عشوا عن ذكره الذى أنزله صار ذلك

([1]) تفسير الطبرى (19/ 258).

([2]) تفسير القرطبى (10/ 36– 37).

([3]) تفسير القرطبى (2587/4).

العشاء غشاوة على أعينهم فلا تبصر مواقع الهدى) [1].

قال تعالى: " وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ " (سورة الأنعام، الآية 110).

قال ابن عباس رضى الله عنه فى هذه الآية: (ولما جحد المشركون ما أنزل الله لم تثبت قلوبهم على شئ، ورُدت عن كل أمر) [2].

وقال آخرون المعنى: " وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ " لتركهم الإيمان به أول مرة، فعاقبناهم بتقليب أفئدتهم وأبصارهم، وهذا معنى حسن، فإن كاف التشبيه تتضمن نوعاً من التعليل. كقوله: " وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ " (سورة القصص، الآية 77). والذى حسن اجتماع التعليل والتشبيه: (الإعلام بأن الجزاء من جنس العمل فى الخير والشر) [3].

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: (وبإزاء ذلك أن الضلال والمعاصى تكون سبب الذنوب المتقدمة كما قال الله: " فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ " (سورة الصف، الآية 5) ولهذا قال من قال من السلف: (إن من ثواب الحسنة الحسنة بعدها وأن من عقوبة السيئة السيئة بعدها) [4].

وأيضاً هؤلاء الكفار والمنافقون لا يسلم أحد من سخريتهم وعيبهم حتى من تصدق بماله لا يسلم منهم، إن جاء أحدهم بمال جزيل قالوا: هذا مراء وإن جاء بشئ يسير قالوا: إن الله لغنى عن صدقة هذا. فكان جزاؤهم العذاب الأليم فى الآخرة على سوء صنيعهم واستهزائهم بالمؤمنين، قال تبارك وتعالى: " الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ " (سورة التوبة، الآية 79). قال ابن كثير رحمه الله قوله: " فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ " هذا من باب المقابلة

---

(1) شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (1/ 302).

(2) انظر تفسير الطبرى (9/ 490) وتفسير ابن أبى حاتم (4/ 1369) رقم (7771).

(3) انظر شفاء العليل (1/ 308).

(4) انظر مجموع الفتاوى (18/ 177).

على سوء صنيعهم ، واستهزائهم بالمؤمنين ، لأن الجزاء من جنس العمل فعاملهم معاملة من سخر منهم انتصاراً للمؤمنين فى الدنيا أعد للمنافقين فى الآخرة عـذاباً أليماً لأن الجزاء من جنس العمل [1].

وهؤلاء الكفار والمنافقون فى قلوبهم مرض وهو نوع فساد يحصل للقلب، يفسد به تصوره وإرادته ، فتصوره بالشبهات التى تعرض له حتى لا يرى الحق أو يراه على خلاف ما هو عليه ، وإرادته : بحيث يبغض الحق النافع ويحب الباطـل الضار [2]. قال تعالى : " فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَـا كَانُوا يَكْذِبُونَ " (سورة البقرة ، الآية 10).

قال عبدالرحمن بن زيد بن أسلم رحمه الله " فِي قُلُـوبِهِم مَّـرَضٌ " هـذا مرض فى الدين وليس مرضاً فى الأجساد ، وهم المنافقون ، و المـرض : الـشك الذى دخلهم فى الإسلام . " فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً " قال : زادهم رجساً ، وقرأ : " فَأَمَّـا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ . وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَـزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ ..." (سورة التوبة ، الآية 124، 125) قال شـراً إلـى شـرهم وضلالة إلى ضلالتهم [3]. قال ابن كثير رحمه الله : (وهذا الذى قالـه عبـدالرحمن رحمه الله ، حسن ، وهو الجزاء من جنس العمل ، وكذلك قالـه الأولـون ، وهـو نظير قوله تعالى : "وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ" (سورة محمد ، الآية 17) [4]. قال تعالى : " ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَـاتِ اللَّـهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ " (سورة الروم ، الآية 10). قال قتادة رحمه الله : "الَّـذِينَ أَسَاؤُوا" أى الذين أشركوا و "السُّوأَى" أى النار [5]. وقال ابن كثير رحمه الله: (رأى

---

(1) تفسر القرآن العظيم (2/ 390).

(2) انظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (10/ 93) وللاستزادة فى تعريف مرض القلب انظر لسان العـرب (13/ 80) والقاموس المحيط (ص 843) وإغاثة اللهفان لابن القيم (1/ 9).

(3) انظر تفسير الطبرى (1/ 289، 291).

(4) تفسر القرآن العظيم (1/ 51) وقد فُسر هذا المرض أيضاً بالنفاق والريـاء ، انظـر النكـت والعيـون للماوردى (1/ 74).

(5) تفسير الطبرى (18/ 466- 467).

السوأى عاقبتهم ؛ لأنهم كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزئون) [1].

وقال البقاعى رحمه الله : " ثُمَّ كَانَ " أى : كوناً تعذر الانفكاك عنه ، وهو فى غاية الهول كما أشار إليه تذكير الفعل " عَاقِبَةَ " أى : آخر أمر " الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى " أى الحالة التى هى أسوأ ما يكون ، وهى خسارة الأنفس بالدمار فى الدنيا ، والخلود فى العذاب فى الآخرة ، جزاءً لهم بجنس عملهم ، فإنهم كما أساءوا الرسل ساءهم الملك ؛ لأجل تكذيبهم الرسل ، مستهينين " بِآيَاتِ اللَّهِ " أى الدلالات المنسوبة إلى الملك الأعلى الذى له الكمال كله ، الدالة على عظمها بعظمة "وَكَانُوا" أى : كوناً كأنه جبلة لهم " بِهَا " مع كونها شئ عند الهزء "يَسْتَهْزِءُونَ" ويستمرون على ذلك بتجديده فى كل حين مع تعظيمه حتى كان استهزاؤهم بغيرها كأنه عدم . إنهم لما أساءوا زادتهم إساءتهم عماوة حتى ارتكسوا فى العمى ، فوصلوا إلى التكذيب والاستهزاء ، الذى هو أقبح الحالات ، عكس ما يجازى به المؤمن مع أنه يزداد بإيمانه هدى) [2]. والله سبحانه يجزى الإنسان بجنس عمله ، فمن خالف الرسل عوقب بمثل ذنبه فإن كان قد قدح فيهم ونسب ما يقولونه إلى أنه جهل وخروج عن العلم والعقل ابتلى فى عقله وعلمه ، وظهر من جهله ما عوقب به ، ومن قال : عنهم إنهم تعمدوا الكذب أظهر الله كذبه ومن قال إنهم جهال أظهر الله جهله ...

والذين قالوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أبتر وقصدوا أنه يموت فينقطع ذكره عوقبوا بانبتارهم ، كما قال تعالى : " إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ " (سورة الكوثر ، الآية 3) . فلا يوجد من شنأ الرسول إلا بتره الله حتى أهل البدع المخالفون لسنته ، قيل لأبى بكر بن عياش [3] رحمه الله إن بالمسجد قوماً يجلسون للناس ويتكلمون بالبدعة ، فقال : من جلس للناس جلس الناس إليه، لكن

---

[1] تفسير القرآن العظيم (3/ 437).

[2] انظر نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور (15/ 53- 54).

[3] أبوبكر بن عياش الأسدى الكوفى ، المقرئ ، ثقة عابد مات سنة 194هـ، وقيل قبل ذلك بسنة أو سنتين، وقد قارب المائة. انظر تقريب التقريب (ص 624).

أهل السنة يبقون ويبقى ذكرهم ، وأهل البدعة يموتون ويموت ذكرهم [1]. ولهـذا كان من جزاء المبتدع والمفتر أن يذله الله فى الدنيا جزاء افتراه على الله وابتداعه شيئاً فى الدين لم يأمر به الله . فقد روى أبونعيم رحمه الله بسنده عن سفيان بـن عيينة رحمه الله أنه قال : (ليس فى الأرض صاحب بدعة إلا وهو يجد ذلة تغشاه ، قال : وهى فى كتاب الله ، قالوا : وأين هى من كتاب الله ؟ قال أما سـمعتم قولـه تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا العِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِـي الحَيَـاةِ الـدُّنْيَا" (سورة الأعراف ، الآية 152) قالوا يا أبا محمد هذه لأصحاب العجل خاصة ، قال: كلا ! اتلوا ما بعدها نجزى المفترين) فهى لكل مفتر ومبتدع إلى يوم القيامـة [2]. وقد تلا أبو قلابة[3] رحمه الله هذه الآية ثم قال : (فهو جزاء كل مفتر يكـون إلـى يوم القيامة أن يذله الله عز وجل) [4]. وقد روى اللالكائى رحمه الله بسنده قـال : (رأى أيوب رجلاً من أصحاب الأهواء فقال : إنى لا أعرف الذلة فى وجهة ثم قرأ : "إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا العِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الحَيَـاةِ الـدُّنْيَا وَكَـذَلِكَ نَجْزِي المُفْتَرِينَ" ثم قال : هذه لكل مفتر) [5]. وأختم هذا المبحث بكلام نفيس لابـن الجوزى رحمه الله حيث قال (اعلم أن الجزاء بالمرصاد، إن كانت حـسنة أو كـان سيئة . ومن الاغترار أن يظن المذنب إذا لم ير عقوبة أنه قـد سـومح ، وربمـا جاءت العقوبة بعد مدة ، وقل من فعل ذنباً إلا قوبل عليه قال الله عز وجل: " مَـن يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ" (سورة النساء ، الآية 123)... إلى أن قال رحمـه الله: وأنـا أقول عن نفسى : ما نزلت بى آفة ، أو غمّ ، أو ضيق صدر إلا بزلل أعرفه حتـى يمكننى أن أقول: هذا بالشئ الفلانى ... فينبغى للإنسان أن يترقب جزاء الـذنوب ،

([1]) انظر مجموع الفتاوى (13/ 171– 173).

([2]) حلية الأولياء (7/ 280).

([3]) هو عبدالله بن زيد بن عمرو الجرمى البصرى ، أبوقلابة ، قال ابن حجر ، ثقة فاضل كثير الإرسال أدرك خلافة عمر بن عبدالعزيز ، مات بالشام سـنة 104هـ : حليـة الأوليـاء (2/ 282) تقريـب التهـذيب (ص 304).

([4]) انظر تفسير الطبرى (10/ 464) ومنهاج السنة النبوية (6/ 179).

([5]) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائى (1/ 143) رقم (289).

فقل أن يسلم منه وليجتهد فى التوبة ... فالويل لمن عرف مرارة الجزاء الـدائم ، ثم آثر لذة المعصية لحظة [1].

المبحث الرابع : الجزاء الأخروى

ويشمل عدة مطالب :

المطلب الأول : جزاء المؤمنين فى الآخرة .

المطلب الثانى : جزاء الكافرين فى الآخرة .

المطلب الثالث : حشر أعداء الله عمياً وصماً وبكماً .

المطلب الرابع : الشفاعة .

المطلب الخامس : رؤية البارئ عز وجل فى الآخرة .

المطلب السادس : الأمن من الفزع يوم القيام للمؤمنين .

المطلب السابع : موقف الناس فى الحساب .

المطلب الثامن : هداية المؤمنين يوم القيامة إلى طريق الجنة .

المطلب التاسع : رضا الله عن المؤمنين فى الآخرة .

---

[1] انظر صيد الخاطر (ص 579- 582).

المبحث الرابع : الجزاء الأخروى:

تمهيد :

من مقاصد البعث بعد الموت مجازاة كل عامل بعمله ، وأعمال العباد تختلف اختلافاً كثيراً كما قال تعالى : " إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى " (سورة الليل ، الآية 4).

وقد وردت نصوص صريحة من كتاب الله تعالى ومن سنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم تدل على إثبات جزاء الأعمال يوم القيامة . قال تعالى : " وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ " (سورة الزمر ، الآية 70) .

قال ابن جرير رحمه الله : (ووفى الله حينئذ كل نفس جزاء عملها من خير وشر وهو أعلم بما يفعلون فى الدنيا ، من طاعة أو معصية ولا يعزب عنه علم شئ من ذلك وهو مجازيهم عليه يوم القيامة فمثيب المحسن بإحسانه والمسئ بما يشاء) [1].

قال تعالى : " وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ " (سورة آل عمران ، الآية 161) .

قال القرطبى رحمه الله: (قال علماؤنا رحمة الله عليهم فى قوله تعالى: "وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" إن ذلك على الحقيقة كما بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم، أى يأتى به حاملاً له على ظهره ورقبته، معذباً بحمله وثقله، ومرعوباً بصوته، وموبخاً بإظهار خيانته على رؤوس الأشهاد، وكذا مانع الزكاة)[2].

وقد أخبر صلى الله عليه وسلم أن من منع الزكاة الواجبة فى أمواله ، أن الله تعالى يحول ذلك المال إلى صورة شجاع أقرع يأخذ بشدقى صاحبه ، ويقول له: أنا كنزك ، أنا مالك كما فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أتاه الله مالاً فلم يؤد زكاته مُثّل له يوم القيامة شجاعاً أقرع له زبيبتان ، يطوقه يوم القيامة ثم يأخذ بلهزمتيه – يعنى شدقيه – ثم يقول :

---

(1) تفسير الطبرى (20/ 264).

(2) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة (2/ 693).

أنا مالك ، أنا كنزك ثم تلا : " وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ " (سورة آل عمران ، الآية 180) الآية [1] – وأخبر جلا وعلا عن جزاء المؤمنين أن لهم الحسنى وهى الجنة وزيادة وهى رؤية البارئ تبارك وتعالى قال تعالى : " لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلاَ يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلاَ ذِلَّةٌ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ " (سورة يونس ، الآية 26).

وقال تبارك وتعالى : " لاَ يَحْزُنُهُمُ الفَزَعُ الأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ المَلاَئِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمُ الَّذِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ " (سورة الأنبياء ، الآية 103).

كما أخبر صلى الله عليه وسلم عن تفريج الله لمن فرج عن مسلم كربة من كرب الدنيا ابتغاء ثواب الله تعالى أن الله يجازيه بمثلها فى يوم القيامة فعن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ، ومن كان فى حاجة أخيه كان الله فى حاجته ، ومن فرج عن مسلم كربه فرج الله عنه كربه من كربات يوم القيامة ، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة) [2].

قال ابن حجر رحمه الله : (وفى الحديث حض على التعاون وحسن التعاشر والألفة ، وفيه أن المجازات تقع من جنس الطاعات) [3].

وقال النووى رحمه الله : (والستر المندوب إليه فى هذا الحديث المراد به الستر على ذوى الهيئات ونحوهم ممن ليس هو معروفاً بالأذى والفساد ، فأما المعروف بذلك فيستحب أن لا يستر عليه بل ترفع قضيته إلى ولى الأمر إن لم يخف من ذلك مفسدة لأن الستر على هذا يطمعه فى الإيذاء والفساد وانتهاك الحرمات وجسارة غيره على مثل فعله هذا كله فى ستر معصية وقعت وانقضت أما معصية رآه عليها وهو بعد متلبس بها فتجب المبادرة بإنكارها عليه ومنعه منها

---

(1) صحيح البخارى (2/ 110– 111) كتاب الزكاة – باب إثم مانع الزكاة .

(2) صحيح البخارى (3/ 98) كتاب المظالم ، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه ومسلم فى صحيحه (4/ 1996) كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الظلم ، ح (2580).

(3) فتح البارى (5/ 123).

على من قدر على ذلك ولا يحل تأخيرها فإن عجز لزمه رفعها إلى ولى الأمر إذا لم تترتب على ذلك مفسدة [1].

ويتجلى مظهر العدل فى الجزاء الأخروى : أن المجــازاة علــى الــسيئات بالمثل قال جلا وعلا: " مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالــسَّيِّئَةِ فَــلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ " (سورة الأنعام ، الآية 160).

ولهذا كثير من العصاة المعاقبين يعذبون بعذاب إما من جــنس معــصيتهم الدنيوية أو ربما بنفس الأمر الذى عصوا الله تعالى بشأنه ، ومن أمثلة من يعــذب بجنس معصيته الدنيوية ما قاله صلى الله عليه وسلم : (من سئل عن علم ثم كتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار) [2].

فكاتم العلم قد سدّ فاه بإرادته عن النطق بالعلم النافع فعوقب يوم القيامــة بسدّ ذلك الفم بلجام من نار جزاء وفاقاً [3].

وأما معاقبة العاصى بنفس الأمر الذى عصا به ربه فمن أمثلته : ما يكون يوم القيامة من تعذيب تارك زكاة مالٍ ما ، بنفس المال الذى ترك زكاته ، وكــذلك صاحب الغلول وقد تقدم ذكر الأحاديث الدالة على ذلك .

وقاعدة الحساب والجزاء يوم الدين يستوى فيها الرجــال والنــساء قــال تبارك وتعالى : " لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَكَانَ ذَلِكَ عِندَ اللَّهِ فَوْزاً عَظِيمــاً . وَيُعَــذِّبَ الْمُنَــافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ الــسَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً" (سورة الفتح، الآية 5، 6) فدلت هذه الآية على أن الرجال والنساء يتسوون فى الثواب كما أنهم يــستوون فى العقاب . كما أن الإيمان بالجزاء الأخروى يدفع الإنسان إلى إخلاص عملــه لله وحده لا شريك له، والبعد بعمله عن أى شائبة رياء أو سمعة قــال جــلا شــأنه :

([1]) صحيح مسلم بشرح النووى (16/ 135).

([2]) سنن الترمذى (5/ 29) كتاب العلم، باب ما جاء فى كتمان العلم ح (2649) وقال الترمذى: حديث حسن.

([3]) انظر الجزاء الأخروى (ص 444- 445).

"وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مسكيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً . إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لاَ نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلاَ شُكُوراً . إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً " (سورة الإنسان، الآيات 8– 10) . فهؤلاء المؤمنون قاموا بتلك الأعمال الصالحة لوجه الله تعالى ، طلباً لثوابه ورضاه ، لا يريدون عوضاً ولا شكوراً ، أطعمناكم رجاءً منا أن يُؤمّننا ربّنا ن عقوبته فى يوم شديد هَولُه ، عظيم أمره ، تعبسُ فيه الوجوه من شدة مكارهه ويطوى بلاء أهله ويشتد فجزاهم الله من جنس أعمالهم [1]. " فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ اليَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُوراً " (سورة الإنسان ، الآية 11) ، فدفع الله عنهم ما كانوا فى الدنيا يحذرون من شر اليوم العبوس القمطرير بما كانوا فى الدنيا يعملون ، بما يُرضى عنهم ربهم ، ولقاهم نضرة فى وجوههم وسروراً فى قلوبهم [2] جزاء وفاقاً ، وهذا مما تقتضيه حكمته وعدله جلا وعلا أن يجازى المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته .

المطلب الأول : جزاء المؤمنين فى الآخرة .

وقال تعالى : " إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازاً . حَدَائِقَ وَأَعْنَاباً . وَكَوَاعِبَ أَتْرَاباً . وَكَأْساً دِهَاقاً . لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلاَ كِذَّاباً . جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءً حِسَاباً " (سورة النبأ ، الآيات 31– 36).

قال قتادة رحمه الله : (أى : عطاء كثيراً ، فجزاهم بالعمل اليسير الخير الجسيم الذى لا انقطاع له) [3].

وقال الطبرى رحمه الله : (أعطى الله هؤلاء المقتين ما وصف فى هذه الآيات، ثواباً من ربك بأعمالهم على طاعتهم إياه فى الدنيا . وقوله " عَطَاءً " يقول: تفضيلاً من الله عليهم بذلك الجزاء ، وذلك أنه جزاهم بالواحد عشراً فى بعض ، وفى بعض الواحد سبعمائة ، فهذه الزيادة ، وإن كانت جزاء ، فعطاء من

([1]) انظر تفسير الطبرى (23/ 547).
([2]) تفسير الطبرى (23/ 550).
([3]) تفسير الطبرى (24/ 44).

الله وقوله " حِسَاباً " أى محاسبة لهم بأعمالهم لله فى الدنيا) [1].

وقال البغوى رحمه الله : (أى جازاهم جزاء وأعطاهم عطاءً حساباً أى كافياً وافياً) [2].

وقال جلا وعلا : " إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤاً وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ . وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ القَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الحَمِيدِ " (سورة الحج ، الآيتين 23، 24).

هذا الهدى ثواب الاهتداء فى الدنيا ، كما أن ضلال الآخرة جزاء ضلال الدنيا ، وكما أن قصد الشر فى الدنيا جزاؤه الهدى إلى طريق النار [3].

كما قال تعالى : " احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ . مِن دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الجَحِيمِ " (سورة الصافات الآيتين 22، 23). أى أرشدوهم إلى طريق جهنم[4]. فجزاء العامل من جنس عمله .

والله جلا وعلا لما ذكر جزاء المقربين من أهل الجنة كما فى سورة الواقعة قال : " جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ " (سورة الواقعة ، الآية 24).

قال الإمام البقاعى رحمه الله : (لما أبلغ فى وصف جزائهم بالحسن والصفاء ، دل على أن أعمالهم كانت كذلك ؛ لأن الجزاء من جنس العمل ، فقال تعالى : " جَزَاءً " أى فعل لهم ذلك لأجل الجزاء ، " بِمَا كَانُوا " جبلّة وطبعاً "يَعْمَلُونَ" أى يجددون عمله على جهة الاستمرار [5].

وقال تعالى : " وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْساً كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلاً . عَيْناً فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلاً " (سورة الإنسان ، الآيتين 17، 18) فأخبره سبحانه عن العين التى

---

(1) تفسير الطبرى (24/ 44).

(2) تفسير الطبرى (4/ 439).

(3) انظر مجموع الفتاوى (18/ 175).

(4) تفسير القرآن الكريم العظيم (4/ 5).

(5) نظم الدرر (19/ 205).

يشرب بها المقربون صرفاً ، أن شراب الأبرار يمزج منها ؛ لأن أولئك أخلصوا الأعمال كلها لله، فأخلص شرابهم ، وهؤلاء مزجوا فمزج شرابهم ..)[1].

وكما ذكر الله تعالى جزاء المؤمنين الذين صبروا على سوء خطاب الجاهلين لهم قال تعالى: " أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلاماً " (سورة الفرقان ، الأية 75).

قال ابن القيم رحمه الله : (تأمل كيف جعل جزاءهم على هذه الأقوال المتضمنة للخضوع والذل والاستكانة لله، الغرفة، والتحية والسلام في مقابلة صبرهم على سوء خطاب الجاهلين لهم، فُبدلوا بذلك سلام الله، وملائكته عليهم)[2].

وقال تعالى : " وَالْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ . سَلامٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ " (سورة الرعد ، الآيتين 23، 24).

قال ابن الجوزى رحمه الله : (تعبوا فأريحوا ، وزهدوا فأبيحوا ، زال نصبهم وارتفع تعبهم، وحصل مقصودهم ، ورضى معبودهم) [3].

وهؤلاء المؤمنون يوم القيامة يضحكون من الكفار مقابلة ما ضحك بهم أولئك فى الدنيا فالجزاء من جنس العمل قال تعالى : " فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الكُفَّارِ يَضْحَكُونَ . عَلَى الأَرَائِكِ يَنظُرُونَ . هَلْ ثُوِّبَ الكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ " (سورة المطففين ، 34- 36).

قال الطبرى رحمه الله : " هَلْ ثُوِّبَ الكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ " يقول تعالى ذكره : هل أُثيب الكفار ، وجُزُوا ثواب ما كانوا فى الدنيا يفعلون بالمؤمنين ، من سخريتهم منهم ، وضحكهم بهم ، بضحك المؤمنين منهم فى الآخرة ، والمؤمنون على الأرائك ينظرون ، وهم فى النار يعذبون) [4].

---

(1) انظر حادى الأرواح (ص 201).

(2) حادى الأرواح (ص 155).

(3) التبصرة (2/ 214- 215).

(4) تفسير الطبرى (24/ 229).

وقال محمد الطاهر عاشور رحمه الله : (وأفادت فاء السببية فـي قولـه : "فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ " أن استهزائهم بالمؤنين فى الـدنيا كـان سبباً فى جزائهم بما هو من نوعه فى الآخرة ، إذ جعل الله الذين آمنوا يـضحكون من المشركين ، فكان جزاءً وفاقاً) [1].

وقال أبوالسعود رحمه الله " يَضْحَكُونَ " وتقديم الجار والمجـرور تحقيقـاً للقصر والمقابلة ؛ أى فاليوم هم من الكفار يضحكون ، لا الكفار منهم ، كما كـانوا يفعلون فى الدنيا .

" هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ " فإنه صريح فى أن ضـحك المـؤمنين منهم جزاء لضحكهم منهم فى الدنيا ، فلابد مـن المجانـسة والمـشاكلة حتمـاً ، والتثويب والإثابة والمجازاة) [2].

وقد بينت الآيات السابقات أن جزاء الإنسان من جـنس عملـه فهـؤلاء المؤمنون حسنت منهم الأعمال فأحسن الله لهم الجزاء ، اهتدوا فى الـدنيا فهـدوا إلى طريق الجنة ، صبروا على خطاب الجاهلين وكان جزائهم التحية والسلام مـن الله والملائكة .

المطلب الثانى : جزاء الكافرين فى الآخرة .

قال تعالى : " إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً . لِلطَّاغِينَ مَآباً . لابِثِينَ فِيهَا أَحْقَاباً. لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْداً وَلاَ شَرَاباً . إِلاَّ حَمِيماً وَغَسَّاقاً . جَزَاءً وِفَاقاً " (سورة النبـأ ، الآيات 21- 26).

قال ابن عباس رضى الله عنه فى معنى قوله تعالى " جَـزَاءً وِفَاقـاً " أى وافق أعمالهم [3]. وقال قتادة رحمه الله : (وافق الجزاء أعمـال القـوم ، أعمـال

([1]) التحرير والتنوير (30/ 214).

([2]) تفسير أبى السعود (5/ 248).

([3]) أخرجه ابن أبى حاتم كما فى الإتقان (2/ 52) وابن جرير فى تفسيره (24/ 3) وعزاه السيوطى فى الدر المنثور (6/ 308) إلى ابن المنذر.

السوء) [1]. وقال ابن زيد رحمه الله (عملوا شراً فُجُزوا شراً ، وعملوا حسناً فجُزُوا حسناً ، ثم قرأ قول الله : " ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى " (سورة الروم ، الآية 10) [2]. وقال مجاهد رحمه الله (وافق الجزاء العمل) [3]. وقال ابن جرير الطبرى رحمه الله : (هذا العقاب الذى عُوقب به هؤلاء الكفار فى الآخرة ، فعله بهم ربهم " جَزَاءً " يعنى ثواباً لهم على أفعالهم وأقوالهم الرديئة التى كانوا يعملونها فى الدنيا) [4].

وقال مقاتل رحمه الله : (وافق العذاب الذنب فلا ذنب أعظم من الشرك ولا عذاب أعظم من النار) [5]. هؤلاء الكفار اتخذوا دينهم لهواً ولعباً واغتروا بالدنيا وزينتها وزخرفها وتركوا أمر الله وضيعوه ، ونسوا لقاء الله يوم القيامة حيث تركوا العمل لذلك اليوم وكذبوا به فكان جزائهم أن تركوا فى العذاب . قال تعالى : " الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْواً وَلَعِباً وَغَرَّتْهُمُ الحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ " (سورة الأعراف ، الآية 51). قال ابن جرير رحمه الله : (يقول الله جل ثناؤه : " فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا " أى: ففى هذا اليوم، وذلك يوم القيامة ننساهم ، يقول : نتركهم فى العذاب المهين جياعاً عطاشاً ، بغير طعام ولا شراب، كما تركوا العمل للقاء يومهم هذا ، ورفضوا الاستعداد بإتعاب أبدانهم فى طاعة الله .. وعن مجاهد " فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ " قال : نُسوا فى العذاب ، .. وعنه : نتركهم كما تركوا لقاء يومهم هذا) [6]. وقال ابن كثير رحمه الله : (أى يعاملهم معاملة من نسيهم ؛ لأنه تعالى لا يشذ عن علمه شئ ولا ينساه، كما قال تعالى : " فِي كِتَابٍ لاَّ يَضِلُّ رَبِّي وَلاَ يَنسَى " (سورة طه ، الآية

([1]) أخرجه ابن جرير فى تفسيره (24/ 33).

([2]) أخرجه ابن جرير فى تفسيره (24/ 33).

([3]) تفسير مجاهد (ص 721) وذكر ابن جرير فى تفسيره (24/ 34).

([4]) تفسير الطبرى (24/ 32).

([5]) تفسير البغوى (4/ 439).

([6]) انظر تفسير الطبرى (10/ 237، 238).

52). إنما قال تعالى هذا من باب المقابلة ، كقوله: " نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ " ، وقال : " كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى " (سورة طـه ، الآيـة 126) ، وقـال تعالى: "الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا" (سورة الجاثية ، الآية 34) وعـن أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى – رضى الله عنهما – قالا : قال رسول الله صـلى الله عليه وسلم : (يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقول الله له ألم أجعل لك سمعاً وبـصراً ومالاً وولداً ، وسخرت لك الأنعام والحرث ، وتركتك ترأس وتربع ، فكنت تظن أنك مُلاقى يومك هذا ؟ قال : فيقول لا ، فيقول له : اليوم أنساك كما نسيتنى) [1] قـال تعالى : " وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ " (سورة الحشر ، الآية 19). قال ابن كثير رحمه الله : أى لا تنسوا ذكر الله فينسيكم العمـل لمصالح أنفسكم التى ينفعكم فى معادكم ، فإن الجزاء من جنس العمل ؛ ولهذا قـال تعالى: "أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" أى الخارجون عن طاعة الله ، الهالكون يوم القيامـة الخاسرون يوم معادهم [2] وقد بينت هذه الآيات الكريمات أن جزاء الكـافرين مـن جنس أعمالهم ، عملوا شراً فُجزوا شراً ، فلا ذنب أعظم مـن الـشرك ولا عـذاب أعظم من النار ، نسوا الكفار حق الله الذى أوجبه عليهم ، فأنساهم حـق أنفـسهم وتركوا فى العذاب جزاء وفاقاً .

المطلب الثالث : حشر أعداء الله عمياً وصماً وبكماً .

أعداء الله كانوا فى حياتهم الدنيا يتعامون عن رؤية الحقيقة وعن النظـر فى آيات الله تعالى والتفكر بها وتدبرها ، ويسدّون أسماعهم حتى لا يـصل إليهـا شئ من الحق ، وإن وصل لا يحاولون أن يتدبروه ، وإن علموا شـيئاً م الحـق ، كتموه ، ولم يتحدثوا به ، بل تواصوا على كتمانه، كما كانت قلـوبهم عميـاً عـن الإيمان وأبصارهم مفتوحة إلى الشهوات فجازاهم الله فى أرض المحـشر بـالعمى

([1]) سنن الترمذى (4/ 619) كتاب صفة القياة ، باب (6) ح (2428) وقال الترمذى : هذا حـديث صـحيح غريب وصححه الألبانى فى صحيح الجامع الصغير (2/ 1325) رقم (7997).

([2]) تفسير القرآن العظيم (4/ 366).

الحقيقى والصم الحقيقى والبكم الحقيقى جزاء وفاقاً [1]. قال تعالى : "مَن يَهْدِ اللَّـهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِهِ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمْياً وَبُكْماً وَصُمّاً مَّأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيراً" (سورة الإسراء، الآية 97) . قال ابن كثير رحمه الله : قوله "عُمْياً" أى لا يبصرون ، "وَبُكْماً" يعنى لا ينطقون ، "وَصُمّاً" أى لا يسمعون . هذا يكون فى حال دون حال ، جزاء لهم ، كما كانوا فى الدنيا بكماً وعمياً وصماً عن الحق فجزوا فى محشرهم بذلك أحوج ما يحتاجون إليه) [2]. وقال شيخ الإسلام رحمه الله : (فأخبر الضالين فى الدنيا يحشرون يوم القيامة عمياً وبكماً وصماً ، فإن الجزاء من جنس العمل [3] والعمى المذكور فى الآية هو عمى البصر و ذلك لوجود قرائن تدل على هذا ، منها قوله تعالى : "قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيراً" (سورة طه ، الآية 125) ، فصرح بأن عماه هو العمى المقابل للبصر وهو بصر العين ؛ لأن الكافر كان فى الدنيا أعمى القلب ، كما دلت على ذلك آيات كثيرة من كتاب الله [4]. قال ابن القيم رحمه الله : (والذين رجحوا أنه من عمى البصر قالوا: السياق لا يدل إلا عليه ... وأنه جوزى من جنس عمله ، فإنه لما أعرض عن الذكر الذى بعث الله به رسوله وعميت عنه بصيرته : أعمى الله بصره يوم القيامة وتركه فى العذاب كما ترك هو الذكر فى الدنيا ، فجازاه على عمى بصيرته عمى بصره فى الآخرة ، وعلى تركه ذكره تركه فى العذاب) [5]. وقد ثبت فى آيات أخرى أن الكفار يسمعون ويبصرون ويتكلمون كما قال تعالى : "أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا" (سورة مريم ، الآية 38). وقال تعالى: "وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً" (سورة السجدة، الآية 12) فهل بين هذا

---

[1] انظر الجزاء الأخروى (1/ 433).
[2] تفسير القرآن العظيم (3/ 69).
[3] مجموع الفتاوى (18/ 175).
[4] أضواء البيان (4/ 597).
[5] انظر مفتاح دار السعادة (1/ 59).

تعارض؟ وقد أجاب العلماء عن هذا من عدة وجوه :

الوجه الأول :

ما استظهره أبوحيان من كون المراد مما ذكر حقيقته ويكون ذلك فى مبدأ الأمر ، ثم يرد الله تعالى إليهم أبصارهم ونطقهم وسمعم ، فيرون النار ويسمعون زفيرها ، وينطقون بما حكى الله عنهم فى غير موضع .

الوجه الثانى :

أنهم لا يرون شيئاً يسرهم ، ولا يسمعون كذلك ، ولا ينطقون بحجة ، كما أنهم كانوا فى الدنيا لا يستبصرون ولا ينطقون بالحق ولا يسمعونه ... فنزل ما يقولونه ويسمعونه ويبصرونه منزلة العدم لعدم الانتفاع به .

الوجه الثالث :

أن الله إذا قال لهم: اخسؤوا فيها ولا تكلمون ، وقع بهم ذلك العمى والصم والبكم من شدة الكرب واليأس من الفرج قال تعالى : "وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِم بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لاَ يَنطِقُونَ" ، وعلى هذا القول تكون الأحوال الثلاثة مقدرة [1].

وقال ابن القيم رحمه الله : (وعلى هذا فهم ما بين الحشر الأول من القبور إلى الموقف ، والحشر الثانى من الموقف إلى النار ، فعند الحشر الأول : يسمعون ويبصرون ، ويجادلون ويتكلمون وعند الحشر الثانى : يحشرون على وجوههم عمياً وبكماً وصماً فلكل موقف حال يليق به ، ويقتضيه عدل الرب تعالى وحكمته ، فالقرآن يصدق بعضه بعضاً) [2].

المطلب الرابع : الشفاعة :

أجمع أهل السنة والجماعة على إثبات الشفاعة يوم القيامة [3] على وفق

---

(1) انظر دفع إيهام الاضطراب ، ضمن أضواء البيان (9/ 188).

(2) انظر مفتاح دار السعادة (1/ 60- 61).

(3) نص على إجماع السلف فى إثبات الشفاعة جملة من الأئمة والمصنفين منهم الأشعرى رحمه الله فى رسالته إلى أهل الثغر ص 164 والقاضى عياض رحمه الله كما فى شرح النووى لصحيح مسلم (3/ 35) والسفارينى رحمه الله كما فى لوامع الأنوار البهية (2/ 208).

ما ورد فى النصوص الشرعية من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ، ولم ينكر الشفاعة أوبعض أنواعها إلا المبتدعة .

قال أبوحاتم وأبوزرعة رحمهما الله : (أدركنا العلماء فى جميع الأمصار.. فكان من مذهبهم .. الشفاعة حق) [1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : (وأما شفاعته صلى الله عليه وسلم لأهل الذنوب من أمته فمتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين الأربعة وغيرهم ، وأنكرها كثير من أهل البدع) [2].

وقد ذكر الإمام أبوبكر الآجورى رحمه الله فى كتاب الشريعة باباً بعنوان (باب وجوب الإيمان بالشفاعة) قال فى آخره بعد أن ذكر عدة نصوص فى إثبات الشفاعة : (بطلت حجة من كذب بالشفاعة ، والويل له إن لم يتب) ثم روى بسنده عن أنس بن مالك رضى الله عنه أنه قال : (ومن كذّب بالشفاعة فليس له فيها نصيب) [3] [4].

المطلب الخامس : رؤية البارئ عز وجل فى الآخرة :

أجمع أهل الحق على أن الله تعالى يُرى فى الآخرة [5].

قال الإمام أبوإسماعيل الصابونى رحمه الله : (ويشهد أهل السنة أن المؤمنين يرون ربهم تبارك وتعالى يوم القيامة بأبصارهم ، وينظرون إليه على ما

---

(1) عقيدة أبى حاتم الرازى وأبى زرعة (ص 199).

(2) مجموع الفتاوى (1/ 148) و (11/ 184- 185).

(3) رواه الآجرى فى الشريعة (3/ 1211) ح (777) وقال محققه : إسناده صحيح ، وذكره ابن حجر فى فتح البارى (11/ 520) ، وقال : رواه سعيد بن منصور بسند صحيح .

(4) الشريعة (3/ 1210).

(5) نص على إجماع السلف فى هذه المسألة الأشعرى رحمه الله رسالته إلى أهل الثغر (ص 134) وعبدالغنى المقدسى رحمه الله فى الاقتصاد فى الاعتقاد (ص 125) والبغدادى رحمه الله فى الفرق بين الفرق ص 335 وابن القيم فى حادى الأرواح (ص 300).

ورد به الخبر الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) [1].

وقد بلغت أحاديث الرؤية مبلغ التواتر [2]، وهى تفيد العلم القطعيّ بإجماع المسلمين. قال تعالى: " لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الحُسْنَى وَزِيَادَةٌ " (سورة يونس، الآية 26).

يخبر تعالى أن لمن أحسن العمل فى الدنيا بالإيمان والعمل الصالح الحسنى فى الدار الآخرة [3]، قال ابن جرير رحمه الله : (ثم اختلف أهل التأويل فى معنى الحسنى والزيادة ، اللتين وعدهما الله المحسنين من خلقه ، فقال بعضهم : الحسنى هى الجنة ، جعلها الله للمحسنين من خلقه جزاء . والزيادة عليها ، النظر إلى الله تعالى) [4]. وقد ثبت فى صحيح مسلم [5] عن النبى صلى الله عليه وسلم تفسير الزيادة بالنظر إلى وجه الله عز وجل فى الجنة وهذا مناسب لجعله جزاء لأهل الإحسان ، لأن الإحسان هو أن يعبد المؤمن ربه فى الدنيا على وجه الحضور والمراقبة، كأنه يراه بقلبه وينظر إليه فى حال عبادته ، فكان جزاء ذلك النظر إلى الله عياناً فى الآخرة . وعكس هذا ما أخبر الله تعالى به عن جزاء الكفار فى الآخرة : " كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ " (سورة المطففين ، الآية 15) وجعل ذلك جزاء لحالهم فى الدنيا ، وهو تراكم الرَّان على قلوبهم ، حتى حُجبتْ عن معرفته ومُراقبته فى الدنيا ، فكان جزاؤهم على ذلك أن حُجبوا عن رؤيته فى الآخرة [6]، قال ابن القيم رحمه الله : (فصل فى وعيد منكرى الرؤية قال عبدالله بن المبارك رحمه الله: ما حَجَب الله عنه أحداً إلا عذّبه ثم قرأ قوله تعالى: " ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الجَحِيمِ . ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ" (سورة المطففين، الآية 16،

---

(1) عقيدة السلف أصحاب الحديث ، ص 65.

(2) انظر شرح الطحاوية (ص 209) وحادى الأرواح (ص 310).

(3) تفسير القرآن العظيم (2/ 429).

(4) تفسير الطبرى (12/ 156).

(5) (1/ 163) كتاب الإيمان – باب إثبات رؤية المؤمنين فى الآخرة ربهم سبحانه وتعالى من حديث صهيب رضى الله عنه رقم (181) وابن خزيمة فى كتاب التوحيد (1/ 443) – (444) ح (258) .

(6) جامع العلوم والحكم لابن رجب (1/ 125– 126).

17) قال : بالرؤية [1]. وقد ذكر ابن القيم رحمه الله أكثر مـــن خمـــسة وعـــشرين صحابياً رووا عن النبى صلى الله عليه وسلم الأحاديث الدالة على الرؤية، ثم قال: (فهاك سياق أحاديثهم من الصحاح والمسانيد والسنن ، وتتلقاها بالقبول والتـــسليم وانشراح الصدر، لا بالتحريف والتبديل، وضيق العطن، ولا نكذب بها، فمن كـــذَّب بها لم يكن إلى وجه ربه من الناظرين، و كان عنه يوم القيامة من المحجوبين)[2].

المطلب السادس : الأمن من الفزع يوم القيامة للمؤمنين .

قال تعالى : " فَأَيُّ الفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ " (سورة الأنعـــام، الآية 81). قال محمد بن إسحاق رحمه الله : (أى بالأمن من عذاب الله فى الـــدنيا والآخرة ، الذى يَعْبُدَ الذى بيده الضرُّ والنفع ، أم الذى يَعْبُدُ مالا يَضُرُّ ولا ينفـــع ؟ يضرب لهم الأمثال ويُصرف لهم العبر ، ليعلموا أن الله هو أحقُّ أن يخـــاف ويعبـــد مما يعبدون من دونه) [3]، ثم أخبر الله تعالى عن أولى الفريقين بالأمن فى الآيـــة الأخرى حيث قال جلا وعلا : " الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْـــمٍ أُوْلَئِـــكَ لَهُـــمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ " (سورة الأنعام ، الآية 82) فهؤلاء الذين آمنوا ولـــم يخلطـــوا إيمانه بشرك " لَهُمُ الأَمْنُ " يوم القيام من عذاب الله " وَهُم مُّهْتَدُونَ" المصيبون سبل الرشاد والسالكون طريق النجاة جزاء[4] وفاقاً آمنوا بالله ولم يخلطوا إيمانهم بـــشئ من معانى الظلم ، فلم يفعلوا ما نهى الله عن فعله، ولم يتركوا ما أمـــر الله بفعلـــه، فكان جزاؤهم الأمن والطمأنينة فى الدنيا وعند الموت .

قال تعالى : " لَهُمُ البُشْرَى فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ لاَ تَبْـــدِيلَ لِكَلِمَـــاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الفَوْزُ العَظِيمُ " (سورة يونس ، الآية 64) وقال تبـــارك وتعـــالى: " إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ المَلائِكَـــةُ أَلاَّ تَخَـــافُوا وَلاَ تَحْزَنُـــوا

---

(1) انظر حادى الأرواح لابن القيم (ص 353).

(2) انظر حادى الأرواح لابن القيم (ص 310– 311).

(3) أخرجه ابن أبى حاتم فى تفسيره (4/ 1331، 1332) رقم (7535، 7536) وابن جريـــر فـــى تفـــسيره (9/ 366).

(4) انظر تفسير الطبرى (9/ 378).

وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ " (سورة فصلت ، الآية 30) .

والأمن من الفزع يوم القيامة كما قال تبارك وتعالى : " مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ . وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ " (سورة النمل ، الآيتين 89، 90) فمن جاء الله بتوحيده والإيمان به وقول : لا إله إلا الله موقناً به قلبه ، فله من هذه الحسنة عند الله خير يوم القيامة ، وذلك الخير أن يثيبه الله منها الجنة، ويؤمنه من فزع الصيحة الكبرى ، وهى النفخ فى الصور [1]، " وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ " أى من جاء بالشرك يوم يَلقاه ، وجُحود وحدانيته ، " فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ " فى نار جهنم جزاء ما كنتم تعلمون بما يسخط ربكم فالجزاء من جنس العمل .

وقد ذكر فى كتاب الله فى أكثر من عشرة مواضع بيان جزاء المؤمنين الذين عملوا الصالحات أنه لا خوف عليهم ولا هم يحزنون [2].

المطلب السابع : موقف الناس فى الحساب .

المؤمنون ينقلبون إلى أهلهم مسرورين مستبشرين والكفار يكتئبون ويتندَّمون كما قال: "وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ" (سورة الروم، آية12).

قال الطبرى رحمه الله: (يوم تجئ الساعة الى فيها يفصلُ الله بين خلقه، ويَنشُر فيها الموتى من قبورهم ، فيحشرهم إلى موقف الحساب ، " يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ " ييأس الذين أشركوا بالله، واكتسبوا فى الدنيا مساوئ الأعمال من كل شر ، ويكتئبون ويتندَّمون) [3].

قال مجاهد رحمه الله " يُبْلِسُ " يكتئبُ [4].

([1]) انظر تفسر الطبرى (18/ 139).

([2]) انظر هذه المواضع فى كتاب الله فى كل من سورة البقرة الآية (62، 38، 274، 262، 112، 277)، وفى سورة آل عمران الآية 170، وفى سورة المائدة الآية 69، وفى سورة الأنعام الآية 48، وفى سورة الأعراف الآية 35، وفى سورة يونس الآية 62، وفى سورة الأحقاف الآية 13.

([3]) تفسير الطبرى (18/ 468).

([4]) تفسر مجاهد (2/ 499- 500) وتفسير الطبرى (18/ 468).

فالمؤمنون : يحاسبون حساباً يسيراً ، وهو العرض فقط دون المناقشة .

والكفار : يدعون على أنفسهم بالثبور ، وهو الهلاك ، ومنــه : الموطــأة على الشئ سميت مثابرة ، لأنه كان يريد أن يهلك نفسه فى طلبه .

وهنا مقابلة عجيبة بالغة الأهمية ، وذلك بــين ســرورين أحــدهما آجــل والآخر عاجل .

فالأول فى حق من أوتى كتابه بيمينه ، أنه ينقلب إلــى أهلــه مــسروراً . والآخر سرور عاجل، وهو لمن أعطوا كتبهم بشمالهم ؛ لأنهم كــانوا فــى أهلهــم مسرورين فى الدنيا ، وشتان بين سرور وسرور .

وهنا يقال : أن الله سبحانه لم يجمع على عبده خوفين ، ولم يعطه الأمنين معاً فمن خافه فى الدنيا آمنه فى الآخرة ، ومن أمن مكر الله وقضى كــل شــهواته وكان لا يبالى فيؤتى كتابه بشماله ويصلى سعيراً فالجزاء من جنس العمل [1].

المطلب الثامن : هدايَة المؤمنين يوم القيامة إلى طريق الجنة .

قال تعالى : " إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُــمْ بِإِيمَــانِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ " (سورة يونس ، الآية 9).

هذا إخبار عن حال السعداء الذين آمنوا بالله وصدقوا المرسلين وامتثلــوا ما أمروا به فعملوا الصالحات بأنه سيهديهم بإيمانهم ، يحتمل أن تكون الباء ههنــا سببية فتقديره أى بسبب إيمانهم فى الدنيا يهديهم الله يوم القيامة علــى الــصراط المستقيم حتى يجوزوه ويخلصوا إلى الجنة[2].

فكان الإيمان والعمل الصالح فى الدنيا سبب هدايتهم إلى الجنة وثباتهم يوم تزل الأقدام على الصراط فالله – سبحانه – يهديهم بسبب إيمــانهم إلــى مــأواهم ومقصدهم وهى الجنة [3].

---

(1) انظر أضواء البيان (9/ 117– 118).
(2) تفسير القرآن العظيم (2/ 422).
(3) تفسير أبوالسعود (2/ 633).

قال ابن القيم رحمه الله : (فمن هُدى فى هـذه الـدار إلـى صـراط الله المستقيم الذى أرسل به رسله ، وأنزل به كتبه ، هدى هناك إلى الصراط المستقيم، الموصل إلى جنته ودار ثوابه وعلى قدر ثبوت قدم العبد على هذا الـصراط الـذى نصبه الله لعباده فى هذه الدار ، يكون ثبوت قدمه على الصراط المنصوب على متن جهنم . وعلى قدر سيره على الصراط يكون سيره علـى ذاك الـصراط ... جـزاء وفاقاً " هَلْ تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ " (سورة النمل ، الآية90)[1] ثم إذا دخل أهل الجنة قالوا:" الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا " (سورة الأعراف ، الآية 43) بمعنى هداهم لهذا الجزاء فى الدنيا بالعمل الصالح والتثبيت على الهداية والتوفيق لها فى الآخرة حتى أوصلهم لهذه الدرجات العليا من الجنة.

عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخلص المؤمنون من النار فيحبسون على قنطرة بين الجنة والنـار فَـيقصُ لبعضهم من بعض مظالم كانت بينهم فى الدنيا ، حتى إذا هدبوا ونُقَوا أذن لهم فـى دخول الجنة ، فو الذى نفس محمد بيده ، لأحدهم أهدى بمنزله فـى الجنـة منـه بمنزله الذى كان فى الدنيا) [2] وقد يجزى الرجل فى الدنيا على ما فعله مـن خيـر الهدى بما يفتح عليه من هدى آخر ، ولهذا قيل : من عمل بما علم ورثه الله علـم ما لم يعلم .. قال تعالى : " وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَـاهُمْ تَقْـوَاهُمْ " (سـورة محمد ، الآية 17)[3].

المطلب التاسع : رضا الله عن المؤمنين فى الآخرة .

إن الرضا عن الله فى جميع الحالات يثمر للعبد رضا الله عنه ، فإن الجزاء من جنس العمل [4]. قال ابن القيم رحمه الله (ورضا الله عن العبد أكبر من الجنـة

([1]) انظر مدارج السالكين (1/ 32).

([2]) صحيح البخارى (7/ 197) كتاب الرقاق – باب القصاص يوم القيامة .

([3]) انظر مجموع الفتاوى (18/ 176).

([4]) مدارج السالكين (2/ 236).

وما فيها ، لأن الرضا صفة الله والجنة خلقه ، قال الله تعالى : "وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ" بعد قوله: " وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" (سورة التوبة، الآية 72) وهذا الرضا جزاء على رضاهم عنه في الدنيا، ولما كان الجزاء أفضل الجزاء كان سببه أفضل الأعمال)[1].

وقال تعالى : " لاَ تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلاَ إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (سورة المجادلة ، الآية 22).

قال ابن كثير رحمه الله : (وفي قوله تعالى : " رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ " سر بديع ، وهو أنه لما سخطوا على القرائب والعشائر في الله تعالى عوضهم الله بالرضا عنهم ، وأرضاهم عنه بما أعطاهم من النعيم المقيم ، والفوز العظيم والفضل العميم) [2]. وقال ابن القيم رحمه الله : (فتضمنت هذه الآيات : جزاءهم على صدقهم وإيمانهم وأعمالهم الصالحة ، ومجاهدة أعدائه ، وعدم ولايتهم ، بأن رضي الله عنهم ، فأرضاهم ، فرضوا عنه ، وإنما حصل لهم هذا بعد الرضا به رباً وبمحمد نبياً ، وبالإسلام ديناً) [3].

الخاتمة :

وفيها ذكر أهم نتائج البحث :

1- لو وضعنا هذه السنة الإلهية نصب أعيننا لزجرتنا عن كثير من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا .

(1) مدارك السالكين (2/ 242).

(2) تفسير القرآن العظيم (4/ 532).

(3) مدارج السالكين (2/ 212).

2- أن لهذه السنة الإلهية آثاراً عظيمة فى إصلاح الدين والدنيا .

3- أن فى هذه السنة الإلهية أعظم مواساة للمظلومين المستضعفين حيث تحملـه على الصبر والثبات وثوقاً بموعود الله الذى يمهل ولا يهمل .

4- أن ارتباط هذا البحث ظاهر بأسمار الله الحسنى كالحكم والحكيم والعدل .

5- أن الله جلا وعلا أبقى على أنبيائه ورسله سلاماً وثناءً حسناً فيمن تأخر بعدهم جزاءً على صبرهم وتبليغهم رسالات ربهم .

6- أن المحسن يُسعد بإحسانه فى الدنيا والآخرة .

7- أن جزاء المبتدع والمفتر أن يذله الله فى الدنيا جزاء افتراه على الله وابتداعه شيئاً فى الدين ...

8- أن من مقاصد البعث بعد الموت مجازاة كل عامله بعمله .

9- أن المجازات تقع من جنس الطاعات ، فمن فرج عن مسلم كربه فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة .

10- أن من مظاهر العدل فى الجزاء لأخروى : أن المجازات على السيئات بالمثل، فتارك زكاة مالٍ ما يعذب بنفس المال الذى ترك زكاته وكذلك صاحب الغلول.

11- أن الحساب والجزاء يوم الدين يستوى فيهما الرجال والنساء .

12- أن الإيمان بالجزاء الأخروى يدفع الإنسان إلى إخلاص عملـه لله ، والبعـد بعمله عن الرياء والسمعة .

13- أن جزاء الإنسان من جنس عمله ، فالمؤمنون حسنت منهم الأعمال فأحسن الله لهم الجزاء ، اهتدوا فى الدنيا فهدوا إلى طريق الجنة ، وصبروا على خطاب الجاهلين فكان جزاؤهم التحية والسلام من الله والملائكة .

14- أن الكفار عملوا شراً فجزوا شراً ، فلا ذنب أعظم من الشرك ولا عذاب أعظم من النار ، نسوا الكفار حق الله الذى أوجبه عليهم ، فأنساهم حق أنفسهم وتركوا فى العذاب جزاء وفاقاً.

15- أن الضالين فى الدنيا يحشرون يوم القيامة عمياً وبكماً وصماً فإن الجزاء من جنس العمل.

16- أن من كذّب بالشفاعة فليس له فيها نصيب .

17- أن من أحسن العمل فى الدنيا بالإيمان والعمل الصالح فله الحسنى فى الدار الآخرة وهى الجنة ، والنظر إلى وجهه الكريم . ومن كفر بالله لم يكن إلى وجه ربه من الناظرين ، وكان يوم القيامة من المحجوبين .

18- أن جزاء الذين آمنوا ولم يخلطوا إيمانهم بشرك ، الأمن من عذاب الله فى الدنيا والآخرة ، والطمأنينة فى الدنيا وعند الموت ، والأمن من الفزع يوم القيامة .

19- أن من خاف الله فى الدنيا أمنه فى الآخرة ، ومن أمن مكر الله وقضى كل شهواته ، وكان لا يبالى ، يؤتى كتابه بشماله ويصلى سعيراً فالجزاء من جنس العمل .

20- أن من هُدى فى هذه الدار إلى صراط الله المستقيم ، هُدى هناك إلى الصراط المستقيم الموصل إلى جنته ، وعلى قدر ثبوت قدم العبد على هذا الصراط الذى نصبه الله لعباده فى هذه الدار ، يكون ثبوت قدمه على الصراط المنصوب على متن جهنم جزاء وفاقاً .

21- أن الرضا عن الله فى جميع الحالات يثمر للعبد رضا الله عنه .

22- أن أهل الإيمان لم سخطوا على القرائب والعشائر فى الله تعالى عوضهم الله بالرضا عنهم، وأرضاهم بما أعطاهم من النعيم المقيم .

23- أسأل الله الكريم بمنه وكرمه أن يجعلنا ممن رضوا عنه فأرضاهم وممن أحسنوا العمل فأحسن الله لهم الجزاء إنه جواد كريم وصلى الله وسلم على نبينا محمد .

تناول طعام المضطر

(دراسة فقهية مقارنة)

د. سالم بن حمزة مدنى *

تعريف المضطر

الضرورة لغة : الحاجة . والضر : الضيق ، وأيضاً النقصان يدخل الشئ . والاضطرار : الاحتياج إلى شئ [1].

ويبين القرطبى معنى "اضطر" فى قوله تعالى " فمن اضطر فى مخمصة" (المائدة3) ، فيقول : فيه إضمار ، أى فمن اضطر إلى شئ من هذه المحرمات ، أى أحوج إليها . فهو افتعل من الضرورة [2].

ويبين الطبرى معنى "مخمصة" فيقول : فمن أصابه ضر فى مخمصة يعنى فى مجاعة ، وهى مفعلة ، مثل المجبنة والمبخلة والمنجبة من خمص البطن ، وهى اضطماره . وأظنه فى هذا الموضوع معنى به اضطماره من الجوع وشدة السغب .... ثم قال : وبنحو الذى قلنا فى ذلك قال أهل التأويل . وذكر منهم ابن عباس وقتادة السدى [3].

وجميع هذه المعانى تنطبق على المضطر . فهو فى حالة ضيق، ونقص من الطعام . ومحتاج إلى ما يسد هذا النقص .

أما الضرورة اصطلاحاً : فهى بلوغ المضطر حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب وهذا يبيح أكل الحرام [4].

(*) الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية ، كلية المعلمين ، جدة .

(1) القاموس المحيط (ضر).

(2) تفسيرالقرطبى ج2، ص 224.

(3) تفسير الطبرى ج6 ، ص 84.

(4) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ج1، ص 85.

فأى ضرورة يترتب عليها هلاك أو تلف النفس أو البدن فهى مبيحة للمحرم . سواء كانت بسبب الجوع الشديد (المخمصة) أو المرض أو الإكراه أو غيره . لذا يقول الشافعى بعد أن عدد أمثلة للضرورة المبيحة للمحرم : أو ما فى هذا المعنى من الضرر البين [1].

ويقول الجصاص : الدليل على التوسع فى مفهوم الضرورة ؛ أن الاضطرار ورد مطلقاً غير مقيد فى قوله تعالى " فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ " (البقرة 173) وأيضاً فى قوله تعالى : "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ " (الأنعام 119). فدلت الآيتان على أن وجود الإباحة بوجود الضرورة فى كل حال وجدت الضرورة فيها [2].

وهذا الذى عليه جمهور علماء الأحناف[3] والشافعية[4] والحنابلة[5] .

إلا أن المالكية اقتصرت أمثلتهم على الخوف من الهلاك بسبب الجوع والمرض – وتبعهم ابن حجر فى ذلك[6] – مع أن تعريفهم للضرورة كان عاماً .

يقول ابن جزى عند حديثه عن الضرورة المبيحة لتناول الطعام المحرم : أما الضرورة فهى خوف الموت . ولا يشترط أن يصير حتى يشرف على الموت[7]. وفى الشرح الكبير للدردير : هى الخوف من الهلاك [8].

---

(1) انظر أحكام القرآن للشافعى ج2، ص 91، الأم ج2، ص 252، ومما ذكره من أمثلة: الجوع، المرض، الخوف، الضعف الشديد ...

(2) انظر أحكام القرآن للجصاص ج1، ص 156.

(3) المبسوط للسرخسى ج24 ، ص 47- 48 ، بداية المبتدى ج1، ص 199- 200، الداية شرح البداية ج3، ص 277، تحفة الفقهاء ، ج3، ص 273، بدائع الصنائع ، ج7، ص 176، البحر الرائق ، ج8، ص 82- 83، فتاوى السغدى ج2، ص 699، لسان الحكام ج1، ص 312.

(4) أحكام القرآن للشافعى ج2، ص 91، الأم ، ج2، ص 252، الوسيط ، ج7، ص 168، روضة الطالبين ج3، ص 282، التحفة ج9، ص 390، فتح البارى ج9، ص 674، الإقناع للشربينى ، ج2، ص 584.

(5) المغنى ج9، ص 331، الفروع ج6، ص 273، المبدع ج9، ص 205، كشاف القناع ج6، ص 195.

(6) انظر فتح البارى ج9، ص 674.

(7) القوانين الفقهية لابن جزى ، ج1، ص 116.

(8) ج2، ص 115، وانظر أيضاً الكافى لابن عبدالبر ج1، ص 188، بداية المجتهد كفاية الطالب ، ج2،

هذا ، وسيكون موضوع البحث المضطر الجائع ، دون المضطر المريض أو المكره أو غيره .

المبحث الأول : إطعام المضطر . وفيه المسائل الآتية :

المسألة الأولى : حكم إطعام المضطر .

ينقل ابن عبدالبر والقرطبى اجماع العلماء على وجوب إطعام المضطر . فيقول : لا خلاف بين أهل العلم متأخريهم ومتقدميهم فى وجوب رد مهجة المسلم عند خوف الذهاب والتلف بالشئ اليسير الذى لا مضرة فيه على صاحبه (أى صاحب الطعام) [1].

فإن كان من عنده الطعام أو الماء واحداً فيجب عليه فرض عين إطعام أو إرواء المضطر . وإن كان جماعة عندهم طعام أو ماء فيكون الوجوب فى حقهم فرض كفاية . فيجب على مالك الطعام أو الماء أن يسد رمق المضطر ، مسلماً أو ذمياً أو مستأمناً أو بهيمة . ولو من مال محجور عليه ، ولو من ماء يحتاجه للطهارة إما قرضاً أو بيعاً . إلا أنه يجب عليه التصدق على المضطر إن كان فقيراً؛ إذ يجب على أغنياء المسلمين إطعامه . وهذا الذى عليه أهل العلم من المذاهب الأربعة [2].

ص 547، الثمر الدانى ، ج1، ص 667، الفواكه الدوانى ج1، ص 386، ج2، ص 286.

(1) التمهيد ج4، ص 210، تفسير القطربى ج2 ، ص 226، ومما يؤكد عندى الإجماع أن جميع المصادر التى اطلعت عليها قالت بوجوب إطعام المضطر سواء مجاناً أو بيعاً . والله أعلم .

(2) انظر التمهيد ج14، ص 210، تفسير القرطبى ج2، ص 225- 226، التاج والإكليل ج3، ص 234، حاشية الدسوقى ج2، ص 112، تحفة الملوك ج1، ص 274، حاشية الطحاوى على مراقى الفلاح، ج1، ص 75، المبسوط للسرخسى ، ج23، ص 166، البحر الرائق ج1، ص 150، حاشية ابن عابدين، ج1، ص 236، روضة الطالبين ، ج3، ص 285، ص 287، إعانة الطالبين ج2، ص 210، ج3، ص 269، الإقناع للشربينى ، ج2، ص 586، حاشية البجيرمى ج2، ص 349، ج4، ص 309، فتح الوهاب ج2، ص 337، مغنى المحتاج ج4، ص 309، الموافقات ج1، ص 312، وسيأتى بإذن الله تعالى المزيد من التفصيل فى مسائل إباء صاحب الطعام أن يبذل طعامه للمضطر إلا ببيع حال أو فى الذمة ولو ببيع محرم ، ومسألة إذا أبى أن يعطيه طعاماً مطلقاً ، انظر ص 33.

يقول ابن تيمية : ولو وجد غيره مضطراً إلى ما معه من الماء الطيب أو النجس فعليه أن يسقيه إياه ويعدل إلى التيمم سواء كان عليه جنابة أو حدث صغير. ومن اغتسل وتوضأ وهناك مضطر من أهل الملة أو الذمة أو دوابهم المعصومة فلم يسقه كان آثماً عاصياً والله أعلم [1].

ويقول في موضع آخر : كان من وجب عليه أداء مال إذا لم يمكن أداؤه إلا بالبيع صار البيع واجباً يجبر عليه ويفعل بغيره اختياره ... ثم يقول : وهكذا إذا اضطر الناس ضرورة عامة وعند أقوام فضول أطعمة مخزنة ؛ فإنه يجب عليه بيعها. وعلى السلطان أن يجبرهم على ذلك ، أو يبيعها عليهم ؛ لأنه فعل واجب عليهم يقبل النيابة ، فيجب إلزامهم بما وجب عليهم شرعاً . وهو حق للمسلمين عندهم فيجب استنفاذه منهم [2].

الأدلة على وجوب إطعام المضطر :

1- إجماع العلماء كما سبق .
2- روى أن رجلاً استسقى قوماً فلم يسقوه حتى مات ، فضمنهم عمر ديته ، وأخذ به أحمد [3].
3- يتعلق بصاحب الطعام إحياء نفس آدمي معصوم ، فلزمه إحياؤها؛ إذ في منعه من الطعام إعانة على قتله [4].
4- كما أن صاحب الطعام مأمور بإحياء نفسه ، فهو مأمور أيضاً بإحياء نفس غيره. كمن يرى رجلاً على شفا جرف فيجب عليه مد يد العون له حتى لا يقع في الهاوية [5].
5- أن مالك الطعام مكره على بذله للمضطر ليس محتاجاً إليه بعينه حاجة شديدة

---

(1) فتاوى ابن تيمية في الفقه ج21، ص 80.
(2) فتاوى ابن تيمية في الفقه ج29، ص 191- 192.
(3) فتاوى ابن تيمية في الفقه ج29، 191- 192.
(4) انظر الكافي ج1، ص 491، ص 335، المبدع ج9، ص 207.
(5) انظر الموافقات ج1، ص 312.

فيتضرر و يتأذى من بذله . وليس المقصود من إكراهه الإضرار بـــه ، إنمـــا دفع الضرر عن المضطر [1].

ويمكن أن يستدل لذلك بما يلى :

6- قوله تعالى: "مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً .." (سورة المائدة ، آية 32).

7- قوله عليه الصلاة والسلام " ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهـــم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل... الحديث [2]. فإن كانت هذه عقوبة من يمنع ابن السبيل الماء ، فمن باب أولى مـــن يمنـــع المضطر الطعام أو الماء .

8- قوله عليه الصلاة والسلام " ما يؤمن بى من بات شبعان وجـــاره طـــاو إلـــى جنبه"[3]. وفى رواية أخرى : ما آمن بى من بات شبعان وجاره جـــائع إلـــى جنبه وهو يعلم به "[4]. ورواية أخرى "ليس المـــؤمن الـــذى يـــشبع وجـــاره جائع"[5]. وإن كان كما قال العلماء أن نفى الإيمان هنـــا لـــيس نفـــى حقيقـــة الإيمان ، إنما يدل على ضعفه[6]، إلا أن فيه دليلاً على وجوب إطعام الجـــائع المضطر .

المسألة الثانية : هل يضمن صاحب الطعام المضطر إذا مات ؟

إذا علم صاحب الطعام أن المضطر يحتاج إلى طعامه لشدة جوعه ، ومـــع ذلك امتنع أن يطعمه ؛ فمات المضطر جوعاً . فهل يضمنه صاحب الطعام ؟

---

(1) انظر الموافقات ج2، ص 352- 353.

(2) صحيح البخارى ج6، ص 2636.

(3) مصنف ابن أبى شيبة ج6، ص 164.

(4) يقول الهيثمى : رواه الطبرانى والبزار . وإسناد البزار حسن . مجمع الزوائد ج8، ص 167.

(5) يقول الهيثمى : رواه الطبرانى وأبو يعلى ورجاله ثقات . مجمع الزوائد ج8، ص 167.

(6) انظر شرح معانى الآثار ج1، ص 28.

يقتص عند الحنابلة من صاحب الطعام إن مات المضطر جوعاً أو عطـشاً بسبب امتناعه [1]. وقال به الشيخ محمود شلتوت [2].

أما المالكية فلهم تفصيل بناء على نية صاحب الطعام . فإن منعه قاصداً قتله، فيقتص منه اتفاقاً. أما إن منعه الطعام متأولاً فعليه الدية، وقيل يقتص منه[3].

واستدل المالكية والحنابلة بما يلى :

1- أن عمر رضى الله عنه قضى بذلك لما روى أن رجلاً استـسقى قومـاً فلـم يسقوه حتى مات فضمنهم عمر ديته [4].
2- لأنه قتله بمنعه طعاماً يجب دفعه إليه لتبقى حياته به ، فنسب هلاكه إليه [5].
3- لأن ترك الإطعام بمنزلة الفعل [6].
4- الأم التى تمنع ولدها الرضاع قاصدة قتله ، تعتبر قاتلة له عمداً مع أنهـا لـم تأت بفعل إيجابى [7].
5- أما حجة من قال من المالكية بالدية دون القصاص : أن الترك ليس بفعـل ، فلا ينسب موت المضطر إليه [8].

ويختلف عنهم الشافعية ، فلم يضمنوه بالقصاص ولا بالديـة . لأنـه لـم يحصل منه فعل يحال إليه هلاك المضطر [9].

---

(1) انظر فتاوى ابن تيمية فى الفقه ج29، ص 191، منار السبيل ج2 ، ص 301.

(2) الإسلام عقيدة وشريعة ، ص 395.

(3) الفواكه الدوانى ج2، ص 238، مواهب الجليل ج6، ص 240، حاشية الدسوقى ج2، ص 112، حاشية العدوى ج2، ص 470.

(4) انظر فتاوى ابن تيمية فى الفقه ج 29، ص 191.

(5) انظر منار السبيل ج2، ص 301.

(6) الفواكه الدوانى ج2، ص 238.

(7) انظر التشريع الجنائى ج2، ص 57، نقلاً عن مواهب الجليل .

(8) انظر الفواكه الدوانى ج2، ص 238، حاشية الدسوقى ج2، ص 112.

(9) انظر روضة الطالبين ج3، ص 285، مغنى المحتاج ج4، ص 309، حاشية البجيرمـى ج4، ص 120، ج4، ص 309.

هذا ولعل سبب اختلاف العلماء يرجع إلى اختلافهم فـي كـون الامتنـاع والتوقف عن الفعل المؤدى إلى الموت يعتبر سبباً معتبراً فى القتل، أم لا [1]؟

المسألة الثالثة : إذا نزل المضطر ضيفاً على قوم :

إذا نزل المضطر ضيفاً على قوم فيجب عليهم أن يقروه [2]. وذلك لما رواه أبو داود عن المقدام بن معديكرب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنـه قـال " من نزل بقوم فعليهم أن يقروه فإن لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قراه "[3]. ولقوله عليه الصلاة والسلام " ليلة الضيف واجبة على كل مسلم . فـإن أصـبح بفنائـه محروماً ، كان ديناً عليه . إن شاء اقتضاه وإن شاء ترك "[4].

وقد حمل كثير من العلماء [5] كالقرطبى [6] الأمر على الوجوب فـي حـال كون الضيف مضطراً .

أما إذا أبى القوم أن يضيفوه : فله أن يأخذ من مالهم بقدر ضيافته بـدون إذنهم، ولا ضمان عليه . لأن المضطر هنا غير معتد على أموالهم ؛ إذ ضيافته حق

---

(1) يقول عبدالقادر عودة فى التشريع الجنائى : والظاهر من تتبع أمثلة الفقهاء أن الممتنع لا يعتبر مسـؤولا عن كل جريمة ترتبت على امتناعه . وأنه يسأل فقط حيث يجب عليه شرعاً أو عرفـاً أن لا يمتنـع . ومع ذلك فهناك خلاف على ما يوجبه الشرع والعرف. ومن الطبيعى أن كون هذا الخلاف مـا دامـت وجهات النظر مختلفة . فمثلاً يرى بعض الحنابلة أن من أمكنه إنجاء آدمى من هلكة كغرق أو نـار أو سبع فلم يفعل حتى هلك ، فلا مسئولية عليه . ويرى بعض الحنابلة (الآخرون) مـسئوليته الجنائيـة . وأساس الاختلاف : هل الإنجاد واجب أو غير واجب ؟ ج2، ص 57- 58 ولمزيد من التفصيل فى هذه المسألة يرجع إلى باب العقوبات لعدم الإطالة ، ولخروج البحث عن موضوعه .

(2) انظر العدة ج1، ص 126، المحرر ج2، ص 190، المبدع ج9، ص 211.

(3) وهو جزء من حديث رواه أبوداود فى السنن ج4، ص 200، وهو صحيح ، إسناده ثقات ، انظر المبدع ج9، ص 211.

(4) انظر المبدع ج9، ص 211، والحديث رواه أبوداد فى السنن ج3، ص 347، والبيهقى فى السنن الكبرى ج9، ص 197.

(5) كما فى فتح البارى ج5، ص 108.

(6) انظر تفسير القرطبى ج1، ص 38، وانظر أيضاً حلية العلماء ج3، ص 363، روضـة الطـالبين ج3، ص 292.

ثبت له بالشرع ، فيكون آخذاً حقه شرعاً بنفسه . والله أعلم . وذلك لقوله عليه الصلاة والسلام " ومن نزل بقوم فعليهم أن يقروه فإن لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قراه"[1]. وقوله " أيما ضيف نزل بقوم فأصبح محروماً ، فله أن يأخذ بقدر قراه، ولا حرج عليه"[2]. يقول القرطبى: وقوله " فله أن يعقبهم بمثل قراه " هذا هو حال المضطر الذى لا يجد طعاماً ويخاف التلف على نفسه فله أن يأخذ من مالهم بقدر قراه عوض ما حرموه من قراه ويعقبهم - يروى مشدداً ومخففاً من المعاقبة ومنه قوله تعالى " وإن عاقبتم "أى كانت الغلبة لكم فغنمتم منهم وكذلك لهذا (أى للمضطر) أن يغنم من أموالهم بقدر قراه[3].

المسألة الرابعة : إذا أطعم المضطر بدون إذنه أو بفعل أجنبى.

إذا أطعم صاحب الطعام المضطر ولم يذكر ثمناً لما أطعمه : فالأصح أنه مجان بغير عوض . لحمله على المسامحة فى الطعام لا سيما فى حق المضطر . وكمن أنقذ مشرفاً على الهلاك فى نار أو غرقاً فى الماء .

وهذا بخلاف إذا أوجر صاحب الطعام المضطر قهراً ، أو أوجره وهو مغمى عليه : فالأصح أنه يستحق القيمة . لأنه خلصه من الهلاك ، وكمن عفا عن القصاص فلا يسقط حقه فى الدية ، ولما فيه من الحث على إحياء الأنفس[4].

وقيل لا يلزم المضطر هنا القيمة ، لأن المضطر كمن أكره على تناول الطعام من غير فعله . فالإكراه وقع عليه بفعل من أوجر الطعام فى فيه ، فتتعلق القيمة به لأن الذى صدر منه الفعل [5].

---

(1) سبق تخريجه .

(2) رواه الحاكم فى المستدرك ، وقال : صحيح . ج4، ص 47.

(3) تفسير القرطبى ج1، ص 38.

(4) انظر الوسيط ج7، ص 170- 171 ، روضة الطالبين ج3، ص 288، إعانة الطالبين ج3، ص 369، الإقناع للشربينى ج2، ص 586، مغنى المحتاج ج4، ص 309، فتح الوهاب ج2، ص 337، المنثور ج1، ص 199.

(5) المنثور ج1، ص 199.

والفرق بين الحالتين : فى الحالة الأولى يوجد وقت للمساومة على البيع وتحديد ثمن الطعام ، فلما لم يذكر الثمن مع إمكانه ، دل على تبرعه. أما فى الحالة الثانية ، فالوقت ضيق لا يسع المساومة والإطعام معاً ، فقدم الإطعام لضرورة إبقاء المهجة . فلا يسقط حق صاحب الطعام ؛ لعدم جواز إزالة الضرر بالضرر . كما اختلف أيضاً فيمن أنقذ غريقاً فى أن المنقذ لم يبذل مالاً حتى يرد بدله ، فخلاف المطعم فإنه بذل مالاً فيجب رد بدله . والله أعلم [1].

أما إذا أطعم بفعل أجنبى [2]، مثل أن يعجز المضطر عن أخذ طعام الغير، وهناك رجل قوى يستطيع أن يأخذ الطعام من مالكه ويطعمه المضطر ، فهل يضمن قيمة الطعام المضطر أم الأجنبى ؟

يجيب السرخسى على هذ المسألة من جانبين [3]:

الجانب الأول : من حيث حكم فعله . فيجب عليه أن يساعد المضطر الضعيف. ففعله من باب الأمر بالمعروف ؛ إذ شرعاً يجب دفع الهلاك عن المضطر. فكأنه أمر بالقوة صاحب الطعام أن يطعم المضطر .

الجانب الثانى : من حيث قيمة الطعام ، وقدرته المالية . فإن كانت قيمة الطعام يسيرة يقدر على بذلها ، فيجب عليه أخذ الطعام بالقوة من مالكه وإطعامه المضطر ؛ لأنه قادر مالياً على ضمان ما أكله . أما إن كان يعجز عن قيمة الطعام، فيستحب له .

المسألة الخامسة : فضل إطعام الجائع :

يترتب على إطعام الطعام فضل كبير وأثر عظيم يعود على الفرد والمجتمع. فأما على مستوى الفرد : دخول الجنة . كما قال عليه الصلاة والسلام "اعبدوا

([1]) انظر روضة الطالبين ج3، ص 288، مغنى المحتاج ج4، ص 309.

([2]) (وأقصد بالأجنبى هنا شخص آخر غير مضطر وغير صاحب الطعام).

([3]) المبسوط ج24، ص 143.

الرحمن وأطعموا الطعام وأفشوا السلام تدخلوا الجنة بسلام" [1] وكما أنه وقف بجانب أخيه المسلم أو الإنسان، فإن الله تعالى سيقف بجانبه يوم يتخلى عنه القريب والبعيد ويفر منه أمه وأبوه وصاحبته وبنوه . يقول عليه الصلاة والسلام " من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا ، نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة . ومن يسر على معسر يسر الله عليه فى الدنيا والآخرة . ومن ستر مسلماً، ستره الله فى الدنيا والآخرة . والله فى عون العبد ما كان العبد فى عون أخيه" [2].

ومن فضل إطعام الجائع ما روى أن أيوب عليه السلام كان له أخوان فأتياه فقاما من بعيد لا يقدران أن يدنوا منه من نتن ريحه فقال أحدهما لو علم الله فى أيوب خيراً ما ابتلاه بهذا البلاء فلم يسمع شيئاً أشد عليه من هذه الكلمة فعند ذلك قال مسنى الضر ثم قال اللهم إن كنت تعلم أنى لم أبت شبعان قط وأنا أعلم مكان جائع فصدقنى فنادى مناد من السماء أن صدق عبدى وهما يسمعان فخرا ساجدين [3].

أما على مستوى المجتمع : انتشار المحبة بين أفراد المجتمع والشعور بالأمان. وزيادة الإيمان بأن المؤمنين فعلاً أخوة يقفون بجانب بعضهم البعض عند المحن والشدائد . بل يؤثرون على أنفسهم ما لديهم من غال وعزيز ، كما قال تعالى " وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ " سورة الحشر آية 9 .

المبحث الثانى : حالات تناول طعام الغير

الفرع الأول : أن يجد المضطر طعام الغير وصاحبه غير موجود

المسألة الأولى : حكم طعام الغير بدون إذن صاحبه .

طعام الغير إما أن يكون محرزاً ، أو غير محرز . فالمحرز كالزرع فى

---

(1) رواه الترمذى وقال هذا حديث حسن صحيح . سنن الترمذى ج4، ص 287.

(2) صحيح مسلم ج4، ص 2074، وانظر صحيح ابن حبان ج2، ص 292.

(3) تفسير القرطبى ج11، ص 324، وانظر تفسير الطبرى ج17، ص 71.

بستان محوط ، أو ماشية فى مرعى مخصص له ، أو اللبن فى ضرع الشاه ، أو ثمر فى جرين وغير ذلك مما تعارف عليه الناس أنه غير متسامح فى أخذه بدون إذن صاحبه. وغير المحرز كالثمر المتساقط أو ما تعارف عليه الناس التساهل والتسامح فى أكله بدون إذن صاحبه .

والذى يظهر لى من أقوال العلماء أن المضطر إلى طعام ، ولم يجد طعاماً غير طعام الغير ، فيجوز له تناوله سواءاً كان محرزاً أو غير محرز، إلا أنهم اختلفوا فى وجوبه [1].

فعند المالكية : يتناول المضطر من طعام الغير إن لم يجد غيره قدر ما يسد رمقه . وإن خاف أن تقطع يده باتهامه بالسرقة . لأن حفظ النفس مقدم على حفظ العضو (اليد) . ويتجنب ضوال الإبل [2]. بخلاف الحنابلة فحفظ العضو مطلب شرعى ، فلا يأكل إن خاف قطع يده [3].

وللشافعية قولان فى الوجوب أو الإباحة [4].

أما إذا كان البستان محوطاً ، فيجب على المضطر أن يستأذن من صاحب البسان أن يطعمه . فإن لم يجده أكل من البستان ولا يتزود منه[5].

الأدلة على جواز تناول المضطر طعام الغير بدون إذن صاحبه:

1- قوله عليه الصلاة والسلام "إذا أتيت على بستان ، فناد صاحب البستان ثلاثاً ،

---

(1) التحقيق فى أحاديث الخلاف ج2، ص 270.

(2) انظر تفسير القرطبى ج2، ص 225، الفواكه الدوانى ج1، ص 387، حاشية الدسوقى ج2، ص 116.

(3) انظر المبدع ج9، ص 205، 209.

(4) انظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 289، الإقناع ج2، ص 586، فتح الوهاب ج2، ص 336، مغنى المحتاج ج4، ص 308.

(5) انظر الفواكه ، الدوانى ج2، ص 284، المغنى ج11، ص 77، الكافى ج1، ص 493، المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 276، المبدع ج9، ص 209- 210، الإنصاف ج10، ص 377، الروض المربع ج3، ص 351.

فإن أجابك وإلا فكل من غير أن تفسد "[1].

وقوله عندما سئل عن الثمر المعلق " ما أصاب منه من ذى حاجة غير متخذ خبنة فلا شئ عليه . ومن أخرج منه شيئاً فعليه غرامة مثله والعقوبة "[2].

2- كان أنس بن مالك وعبدالرحمن بن سمرة وأبى بردة يمرون بالثمار فيأكلون فى أفواههم . وهذا ما ذهب إليه عمر وابن عباس وأبو بردة رضى الله عنهم أجمعين .

وقال عمر : يأكل ولا يتخذ خبنة[3] (وفى رواية ثباناً) [4].

فإذا جاز الأكل فى حال الاختيار ، فمن باب أولى يجوز للمضطر أن يأكل من الطعام المتسامح فى أكله بدون إذن صاحبه

3- يجوز أن يزال الضرر بالضرر إن كان أحدهما أغلظ وأكبر ضرراً، فيؤخذ بالضرر الأخف [5]. بل فعل أهون الضررين يصير واجباً وطاعة نسبة إلى أكبرهما [6]. وعليه يجوز للمضطر أن يأخذ من طعام الغير من غير إذنه . إذ ضرر هلاك النفس أو العضو أغلظ وأشد من ضرر هلاك المال (الطعام) . كما أن حرمة مال الغير أخف من حرمة النفس[7].

4- من باب جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد ، جاز تناول طعام الغير وإن كان يخالف قواعد المعاملات المالية [8].

---

(1) رواه الحاكم فى المستدرك ج4، ص 147.

(2) رواه الترمذى فى السنن ج3، ص 584، وقال حديث حسن . والثبان هو الوعاء الذى يحمل فيه الشئ فإن حملته بين يديك فهو ثبان يقال قد تثبنت ثباناً فإن حملته على ظهرك فهو الحال يقال منه قد تحولت كسائى إذا جعلت فيه شيئاً ثم حملته على ظهرك فإن جعلته فى حضنك فهو خبنة ومنه حديث عمرو بن شعيب المرفوع ولا يتخذ خبنة يقال منه خبنت أخبن خبناً . تفسير القرطبى ج2، ص 227.

(3) انظر المغنى ج11، ص 76- 77.

(4) انظر تفسير القرطبى ج2، ص 227.

(5) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ج1، ص 87.

(6) المستصفى ج1، ص 71.

(7) قواعد الأحكام فى مصالح الأنام ج1، ص 80.

(8) القواعد الصغرى ج1، ص 106 ، ص 109.

هذا والله أعلم ، أن المضطر لن يتلف مال غيره إتلافاً تاماً ، إنما سـيتلف بمقدار ما يرد رمقه . وهو جزء بسيط جداً من مال الغير. فلا يعقل أن تتلف نفـس مقابل الحفاظ على بعض لقيمات !

أما الأحاديث التى ورد فيها النهى عن أكل طعام الغير إلا بإذن صـاحبه ، كحديث أبى هريرة رضى الله عنه قال : بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليـه وسلم فى سفر ، إذ رأينا إبلاً مصرورة بشجرة ، فثبنا إليهـا، فنادانـا رسـول الله صلى الله عليه وسلم ، فرجعنا إليه .

فقال : إن هذه الإبل لأهل بيت من المسلمين ، هو قوتهم ويمنهم بعـد الله. أيسركم لو رجعتم إلى مزاودكم فوجدتم ما فيها قد ذهب به ؟ أترون ذلك عدلاً ؟

قالوا : لا .

فقال : إن هذه كذلك .

قلنا : أفرأيت إن احتجنا إلى الطعام والشراب ؟

فقال عليه الصلاة والسلام "كل ولا تحمل . واشرب ولا تحمل"[1].

فيحمل النهى عن الأكل فى حال الاختيار . أما فى حال الضرورة ، فيكتفى بالاستئذان ، فإن أجابه صاحب الطعام ، وإلا أكل منه بغير إذنه .

يقول العالم الحنبلى ابن مفلح : وقد قال غير واحد من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أن قوله :" فإن دمائكم وأموالكم حرام عليكم " يدل على حرمة الأكل من مال الغير مطلقاً . فترك العمل به مع الحاجة لما روى عمر بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً أنه سئل عن الثمر المعلق فقال : ما أصاب منه غير متخذ خبنـة فلا شئ عليه ومن أخرج منه شيئاً فعليه غرامة مثله والعقوبـة . رواه الترمـذى وحسنه [2].

([1]) سنن ابن ماجه ج2، ص 772.

([2]) المبدع ج9، ص 209.

وينقل القرطبى قول أبى عبيد (وإنما يوجه هذا الحديث أنه رخص فيه للجائع المضطر الذى لا شئ معه يشترى به ألا يحمل إلا ما كان فى بطنه قدر قوته) ... ثم قال : لأن الأصل المتفق عليه تحريم مال الغير إلا بطيب نفس منه فإن كانت هناك عادة يعمل ذلك كما كان فى أول الإسلام أو كما هو الآن فى بعض البلدان فذلك جائز ويحمل ذلك على المجاعة والضرورة كما تقدم والله أعلم [1].

وقال مالك فى الرجل يجد الثمر ساقطاً لا يأكل منه إلا إذا علم أن صاحبه طيب النفس بذلك ، أو يكون محتاجاً [2].

المسألة الثانية : التزود من طعام الغير :

بالرغم مما ذكر فى المسألة السابقة من جواز أكل المضطر طعام الغير ، إلا أنه لا يباح للمضطر من مال أخيه إلا قدر الضررة وما يسد رمقه فلا يتزود منه[3]. إلا أن يعلم طول الطريق فيتزود؛ لأن مواساته تجب إذا جاع[4] مرة أخرى .

وروى عن أحمد أنه قال فيمن أكل من البستان وصاحبه غير موجود : أنه يأكل ولا يحل له أن يحمل إلا لحاجة [5]. إلا أن الذى عليه المذهب أنه لا يجوز أن (يحمل شيئاً بحال سواء كان محتاجاً أو لا ، لأن الأدلة دلت على جواز الأكل فقط فإن فى حديث أبى سعيد : فكل من غير أن تفسد ، وفى حديث عمر : ولا تتخذ خبنة) [6]. وهذا الذى يترجح عندى والله أعلم .

وأما الدليل على عدم جواز التزود : أن النصوص السابقة دلت على جواز الأكل فقط من البستان دون التزود منه [7]. بل منها ما يدل على عدم التزود،

---

(1) تفسير القرطبى ج2، ص 227، الكافى ج1، ص 493.

(2) التاج والإكليل ج3، ص 234.

(3) انظر الفواكه الدوانى ج1، ص 386، التاج والإكليل ج3، ص 234، حاشية العدوى ج1، ص 732، المغنى ج9، ص 335، المبدع ج9، ص 210.

(4) حاشية الدسوقى ج2، ص 116.

(5) المبدع ج9، ص 210.

(6) المبدع ج9، ص 210.

(7) انظر المبدع ج9، ص 210.

كقوله عليه الصلاة والسلام " ما أصاب منه من ذى حاجة غير متخذ خبنة فلا شئ عليه . ومن أخرج منه شيئاً فعليه غرامة مثله والعقوبة ".

وقوله عندما سئل : ما يحل لأحدنا من مال أخيه إذا اضطر إليه ؟ قال " يأكل ولا يحمل ، ويشرب ولا يحمل "[1].

وما قيل فى الأكل من الثمار يقال أيضاً فى الشرب من لبن الماشية وأكل الزرع . لما روى أبو داود عن سمرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال " إذا أتى أحدكم على ماشية ، فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه ، فإن أذن له فليحتلب وليشرب. وإن لم يكن فيها فليصوت فيها ثلاثاً ، فإن أجاب فليستأذنه ، فإن أذن له وإلا فليحتلب وليشرب ولا يحمل [2].

فإذا جاز لغير المضطر أن يحلب الشاه ويشرب من غير أن يحمل بدون إذن صاحبها ، فمن باب أولى المضطر . والله أعلم .

هذا وإنما جوز بعض العلماء الشبع والتزود من الميتة ولم يجوزوا الشبع والتزود من مال الغير ؛ لأن مال الغير ممنوع منه لحق الله ولحق مالكه ، فليس له أن يتزود منه ، وأما الميتة فهى ممنوعة لحق الله وحده[3]. فلا مانع من التزود منها.

المسألة الثالثة : ضمان ما أكله المضطر من طعام الغير .

يجوز للمضطر أن يأكل من طعام الغير بدون إذنه ويغرم قيمة ما أكله إن كان متقوماً ، ومثله إن كان مثلياً . لأنه قادر على أكل طاهر بعوض مثله . سواء قدر على العوض أم لا ؛ لأن الذمم تقوم مقام الأعيان لحفظ حق الغائب [4]. إلا أن

(1) المغنى ج9، ص 335.

(2) تفسير القرطبى ج2، ص 226- 227، حاشية الدسوقى ج2، ص 116، الكافى لابن قدامة ج1، ص 493، المحرر ج2، ص 190، المبدع ج9، ص 211، الفروع ج6، ص 276، الروض المربع ج3، ص 351.

(3) التاج والإكليل ج3، ص 234.

(4) انظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 289، الإقناع ج2، ص 586، فتح الوهاب ج2، ص 336، مغنى المحتاج 4، ص 308.

العلماء اختلفوا فى ضمان ما أكله المضطر على قولين :

القول الأول : يضمن المضطر قيمة ما أكل من طعام الغير عند الشافعى والشافعية [1]، وقول عند المالكية [2] والحنابلة [3].

والضمان هنا ليس على سبيل المعاقبة للعدوان على مال الغير، إنما على سبيل التعويض عما أكل . فهو كضمان الصبى والمجنون إذا أتلف مال الغير ، وكمن رمى إلى صف الكفار [4]. فالمضطر لا يقصد العدوان على مال غيره ، إنما يقصد رد مهجته .

قد فرق الشافعية بين الإكراه والاضطرار . فالمكره على اتلاف مال الغير فيه قولان بالوجوب و الإباحة ، أما المضطر فيجب عليه أكل طعام الغير [5]. لأن الإكراه على فعل الواجب أو المباح لا تأثير له فينسب الفعل إلى المكره . فإذا اكره المضطر على أكل طعام الغير فيضمنه ، لأنه أكره على واجب ومباح فى حقه . كمن أكره على وطء زوجته فيستقر عليه المهر [6].

الأدلة على وجوب ما أكله المضطر من طعام الغير :

1- روى ابن ماجه عن عباد بن شرحبيل ، أن رجلاً من بنى غبر قال: أصابنا عام مخمصة ، فأتيت المدينة فأتيت حائطاً من حيطانها فأخذت سنبلاً ، ففركته وأكلته، وجعلته فى كسائى . فجاء صاحب الحائط فضربنى ، وأخذ ثوبى فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فقال عليه الصلاة والسلام للرجل : ما أطعمته إذ كان جائعاً أو ساغباً، إذ كان جاهلاً. فأمره النبى صلى الله عليه وسلم فرد إليه ثوبه ، وأمر له بوسق من طعام أو نصف وسق [7].

---

(1) انظر أحكام القرآن للشافعى ج1، ص 94، روضة الطالبين ج3، ص 292، التحفة ج9، ص 293.

(2) تفسير القرطبى ج2، ص 226.

(3) الفروع ج6، ص 276، المبدع ج9، ص 209، الإنصاف ج10، ص 378.

(4) انظر المستصفى ج1، ص 71، الإحكام للآمدى ج3، ص 19.

(5) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ج1، ص 207.

(6) انظر المنثور ج1، ص 196.

(7) يقول القرطبى : قلت هذا حديث صحيح اتفق على رجاله البخارى ومسلم إلا ابن أبى شيبة فإنه لمسلم

2- أكل المضطر طعام الغير لا إثم فيه لأنه حق الله ، وقد أذن الله تعالى فيه . أما طعام الغير فهو حق للعبد ولم يأذن فيه ، فيجب فيه الضمان [1].

3- إذا استبيحت الميتة للضرورة ، فتتجاوز الرخصة فيها مواضع الضرورة . أما حقوق الآدميين فلا تتجاوز الرخصة فيها مواضع الضرورة . وإذا بلغت الضرورة مبلغاً إلى استباحة حق الآدمي ، فقد لزم مواساة صاحب الثمر والزرع بثمن إن كان عنده أو بغير ثمن إن لم يكن عنده [2].

4- لما تعارضت مصلحتان :مصلحة حفظ نفس المضطر مع مصلحة حفظ مال الغير ، فيمكن الجمع بينهما بتحصيل إحدى المصلحتين، وهى مصلحة حفظ نفس المضطر ، وتحصيل بدل المصلحة الأخرى . فيقوم الضمان مقام حفظ مال الغير [3].

5- أقام الشرع المضطر مقام المقرض والمقترض فى آن واحد لضرورته، فيلزمه ما أكل [4].

القول الثانى : لا يضمن ما أكله ؛ لأن الله تعالى أباحه له [5].

وهو الذى عليه المالكية [6]، وقول آخر عند الحنابلة [7].

ومما يدل على عدم الضمان قوله عليه الصلاة والسلام " رفع عن أمتى

وحده وعباد بن شرحبيل الغبرى اليشكرى لم يخرج له البخارى ومسلم شيئاً وليس له عن النبى صلى الله عليه وسلم هذه القصة . تفسير القرطبى ج2، ص 226، ويقول ابن كثير فى تفسيره : اسناد صحيح قوى جيد وله شواهد كثيرة ج1، ص 207.

(1) انظر التقرير والتحبير ج2، ص 235.

(2) انظر التاج والإكليل ج3، ص 234.

(3) انظر القواعد الصغرى ج1، ص 127، قواعد الأحكام فى مصالح الأنام ج1، ص 80.

(4) قواعد الأحكام فى مصالح الأنام ج2، ص 149.

(5) انظر تفسير القرطبى ج2، ص 226، ا لإنصاف ج10، ص 378.

(6) انظر تفسير القرطبى ج2، ص 226، الفواكه الدوانى ج2، ص 284، التاج والإكليل ج3، ص 234.

(7) المبدع ج9، ص 209، الإنصاف ج10، ص 378، الروض المربع ج3، ص 351.

الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " فرفع عنه الإثم والضمان لأنه غير متعد [1].

ويناقش استدلالهم من جانبين ، الأول : المراد رفع حكمه الذى هو المؤاخذة ، لا الضمان ، ولزوم القضاء . لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل عاماً فى كل حكم . كما لم يجعل قوله تعالى " حرمت عليكم الميتة " عاماً فى كل حكم . بل لابد من إضمار فعل يضاف النفى إليه ، فهاهنا لابد من إضمار حكم يضاف الرفع إليه ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع ، وقد كان يفهم من قولهم (رفعت عنك الخطأ) المؤاخذة به والعقاب.

الجانب الثانى : الضمان لا يجب للعقاب خاصة ، بل قد يجب امتحاناً ليثاب عليه . ولهذا يجب على الصبى والمجنون وعلى العاقلة، ويجب على المضطر مع وجوب الإتلاف ، ويجب عقوبة على قاتل الصيد . وأكثر ما يقال أنه ينتفى الضمان الذى يجب عقوبة [2].

الترجيح : يترجح عندى القول الأول لقوة دليله . أما دليل القول الثانى فهو عام فى رفع الإثم ، لا رفع الضمان . والله أعلم .

وإذا أكل المضطر من مال الغير بدون إذن صاحبه فلا تقطع يده ولا يؤدب[3]. لأنه فعل ماله فعله قال أحمد لا قطع فى المجاعة لقول عمر : لا قطع فى عام سنة [4].

ولأن الشرع أباح له ذلك ، فيكون آكلاً ماله ، فكيف تقطع يده! بل إن العلماء جوزوا له مقاتلة صاحب الطعام إن أبى أن يطعمه ؛ لأنه فى حقيقة الأمر مانع له من حقه . والله أعلم .

([1]) روضة الناضر ج1، ص 183.

([2]) روضة الناظر ج1، ص 183.

([3]) انظر تفسر القرطبى ج2، ص 226، حاشية الدسوقى ج2، ص 116، فتاوى السغدى ج2، ص 651، الكافى لابن قدامة ج4، ص 181.

([4]) الكافى لابن قدامة ج4، ص 181، إعلام الموقعين ؟؟؟، الفقه الإسلامى وأدلته ج7، ص 5339.

الفرع الثانى: أن يجد المضطر طعام الغير وصاحبه موجود لكنه مضطر إليه أيضاً .

المسألة الأولى : حكم تناول المضطر طعام مضطر آخر .

لا يجوز للمضطر أن يتناول طعام مضطر آخر غير فاضل عنه. سواء كان المضطر الآخر يحتاج الطعام فى الحال أو فى المآل ، وسواء يحتاجه هو أو من يعول ممن تلزمه نفقته. وعليه المالكية[1]، والأحناف[2]، والشافعية [3]، والحنابلة[4].

واستدلوا بما يلى :

1- لأنهم تساووا فى الضرورة ، فصاحب الطعام المضطر أولى به من الآخر ؛ لأن حقه فى ملكه مقدم على حق غيره [5].

2- بناء على قاعدة " الضرر لا يزال بالضرر " فلا يزيل المضطر ضرره بالإضرار بالآخر [6]. إذ لو أزال ضرره بضرر آخر لما تحققت هذه القاعدة [7]، فيبقى التعدى على مال الغير على التحريم.

3- لأن الطعام مشغول بحاجة المضطر الآخر فى ثانى الحال (أى مستقبلاً) فأصبح كالمعدوم [8].

المسألة الثانية : حكم إيثار المضطر ما عنده من طعام لمضطر آخر

هل يجوز لمالك الطعام المضطر أن يؤثر ما عنده من طعام لمضطر آخر، وإن أدى فعله إلى موته ؟ إذا كان الطعام قليلاً لكن يكفى لسد رمق الاثنين – أى

---

(1) انظر التاج والإكليل ج3، ص 234، حاشية الدسوقى ج2، ص 112، الفواكه الدوانى ج2، ص 238.

(2) انظر حاشية الطحاوى على مراقى الفلاح ج1، ص75 ، المبسوط للسرخسى ج23، ص 166، ج24، ص 29، الأشباه لابن نجيم ص 87، البحر الرائق ج1، ص 150، حاشية ابن عابدين ج1، ص 236.

(3) انظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 289، الإقناع ج2، ص 586، فتح الوهاب ج2، ص 336، مغنى المحتاج ج4، ص 308.

(4) انظر الكافى ج1، ص 491، الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 206، الإنصاف ج10، ص 373، الروض المربع ج3، ص 351، كشاف القناع ج6، ص 198.

(5) انظر المبسوط للسرخسى ج24، ص 29، المبدع ج9، ص 207، كشاف القناع ج6، ص 198.

(6) انظر الأشباه لابن نجيم ، ص 87.

(7) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ج1، ص 85.

(8) انظر البحر الرائق ج1، ص 150.

كلا المضطرين ، فلا يجوز لأحدهما أن يشبع منه ولا يبقى شيئاً لصاحبه [1].

فإن كان المضطر الآخر نبياً فيجب إيثاره وبذل الطعام لـــه . لأن الأنبيـــاء أولى من المؤمنين . ويتصور هذا فى الخضر على القول بحياته ونبوتـــه ، وفـــى عيسى عليه السلام عندما ينزل . والله أعلم [2].

وكما سبق أن الضرر لا يزال بالضرر . فضرر ضـــياع النبـــوة والرســـالة بموت النبى أكبر وأشد من ضياع مهجة الفرد . وعليه فلا يجوز للفـــرد أن يزيـــل ضرره على حساب النبوة والرسالة . فيجب عليه حينئذ أن يؤثر بطعامه للنبـــى . والله أعلم .

أما إن كان المضطر الآخر غير نبى ، فاختلف العلماء فى هذه المسألة على قولين :

قول لا يجيز له بذل الطعام المحتاج إليه لغيره . وإن كان يحتاج إليه لاحقاً. وعليه الحنابلة [3].

يقول ابن قدامة: وإذا اشتدت المخمـــصة فـــى ســـنة المجاعـــة وأصـــابت الضرورة خلقاً كثيراً ، وكان عند بعض الناس قدر كفايته وكفاية عياله ، لم يلزمه بذله للمضطرين ، وليس لهم أخذه منه . لأن ذلك يفضى إلى وقوع الضرورة به ، ولا يدفعها عنهم .

وكذلك إن كانوا فى سفر ومعه قدر كفايته فضلة لم يلزمه بـــذل مـــا معـــه للمضطرين ... ثم قال : وهذا مفض به إلى هلاك نفسه وهلاك عياله فلم يلزمه كما لو أمكنه إنجاء الغريق بتغريق نفسه ولأن فى بذله إلقاء بيده إلى التهلكة وقد نهى

---

(1) مغنى المحتاج ج4، ص 309.

(2) انظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 289، الأشباه للسيوطى ج1، ص 86، التحفـــة ج9، ص 393، الإقناع ج2، ص 586، فتح الوهاب ج2، ص 336، مغنـــى المحتـــاج ج4، ص 308، حاشية البجيرمى ، ج4، ص 308.

(3) انظر الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 207، الإنصاف ج10، ص 373، الروض المربـــع ج3، ص 351، كشاف القناع ج6، ص 198.

الله عن ذلك [1].

وهناك قول مغلظ عند الشافعية ينقله الزركشى فيقول : لو كـان مـضطراً وولده مضطر ، لا يجوز بذل الطعام له . انتهى . ثم قـال: وغيـر الولـد أولـى بالمنع[2].

واستدلوا بما يلى :

1- قال الله تعالى : (وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) [3] سورة البقرة آية 195.

2- ورد فى الخبر "ابدأ بنفسك وبمن تعول "[4].

3- كما لا يجب على الإنسان الدفع عن غيره ولا إنجاؤه من هلكة إن خاف علـى نفسه التلف حالاً أو مآلاً ، فكذا هنا لا يجب عليـه إعطـاؤه طعامـه لخـوف الضرر على نفسه [5].

قول ثان : جواز الإيثار وإن مات . وهو قول آخر عند الحنابلة [6].

واستدلوا بفعل الصحابة رضى الله عنهم ذلك فى الغزوات . وعد ذلك مـن مناقبهم ، ومدحهم الله بقوله " وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَـن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" [7] سورة الحشر آية9 .

قول ثالث : يستحب الإيثار عند الشافعية . فلا خلاف فى استحباب الإيثـار وإن أدى إلى هلاك المؤثر وهو من شيم الصالحين . فـإذا اضـطر وانتهـى إلـى

---

(1) المغنى ج9، ص 335- 336.

(2) المنثور ج1، ص 210.

(3) كشاف القناع ج6، ص 198.

(4) التحفة ج9، ص 393وهو جزء من حديث روى بألفاظ مختلفة ، منها ما رواه مسلم " يا ابن آدم إنك إن تبذل الفضل خير لك وإن تمسكه شر لك ولا تلام على كفاف وابدأ بمن تعول واليد العليا خير من اليـد السفلى " ج2، ص 718.

(5) انظر الفروع ج6، ص 274.

(6) انظر المغنى ج9، ص 332، الفروع ج6، ص 274، المبـدع ج9، ص 207، ج10، ص 373، شـرح المنتهى ج3، ص 401.

(7) انظر التحفة ج9، ص 393، شرح المنتهى ج3، ص 401.

المخمصة ومعه ما يسد جوعته وفى رفقته مضطر فآثره بالطعام فهو حسن . وكذا القول فى سائر الإيثارات التى يتدارك بها المهج[1].

مع مراعاة تقديم الفاضل على المفضول عند الإيثار . كأن يكون أحدهما إماماً عادلاً [2]، فيقدم الإمام لانتفاع الأمة به ، بخلاف الفرد من الرعية .

واستدلوا بما سبق ، وحملوا النصوص على الاستحباب .

قول رابع : الأولى النظر إلى ما هو أصلح [3]. فإذا كان أحدهما أشد احتياجاً للطعام فى الحال وأكثر ضرراً ، والآخر يخاف من حدوث الضرر لاحقاً ، فالأول أولى به[4] . وهو قول ثالث عند الحنابلة . وهوما يترجح عندى والله أعلم.

تذييل : لم يجوز العلماء القائلون بجواز أو استحباب الإيثار أن يؤثر المسلم المضطر غيره المضطر إذا كان مهدر الدم أو ذمياً أو مستأمناً أو حربياً[5].

ولا خلاف أنه لا يحل إيثار البهيمة . وكيف يظن هذا ويجب قتل البهيمة لاستبقاء المهجة [6].

الفرع الثالث : أن يجد المضطر طعام الغير ورضى صاحب الطعام أن يبيعه له ، لكن ليس معه مال .

يجب على المضطر فى هذه الحالة أن يشترى الطعام نسيئة بالتزامه فى ذمته سواء كان له مال فى مكان آخر أم لا . وهو قول العلماء بلا خلاف كما قال

---

(1) المنثور ج1، ص 211، وانظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 385، التحفة ج9، ص 393، الإقناع ج2، ص 586، فتح الوهاب ج2، ص 336، مغنى المحتاج ج4، ص 308.

(2) انظر مغنى المحتاج ج4، ص 308.

(3) الإنصاف ج10، ص 373.

(4) المغنى ج9، ص 332.

(5) انظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 289، التحفة ج9، ص 393، الإقناع ج2، ص 586، فتح الوهاب ج2، ص 336، مغنى المحتاج ج4، ص 308.

(6) المنثور ج1، ص 211.

النووى [1]؛ لأن الضرر لا يزال بالضرر فلا يلزمه بذله مجاناً بلا ثمن [2].

إلا أن ما يعكر ما قاله النووى أن عند المالكية والحنابلة والظاهرية عـدم لزوم الشراء .

فعند المالكية إذا لم توجد عنده الأجرة وقت الإضطرار لم يلزمه شئ أصـلاً ولو أيسر ، لا عن مدة الإعسار ولا عن مدة اليسار ، نظراً لكونه أخذه مجاناً بوجه مأذون فيه [3].

يقول العدوى : من خيف عليه الهلاك أو المرض الشديد ولا ثمـن معـه ، فإنه يجب عليه أن يمكنه منه مجاناً ، ولا يتبعه بثمنه ولو كـان مليـاً ببلـده [4]. وكذلك قول عند الحنابلة بمجانيته [5].

أما الظاهرية ، فيقول ابن حزم : وأما من اضطر إلى شرب الماء وخـشى الهلاك من العطش ولم يجد من يتطوع له بماء يحيى به رمقه ، ففرض عليه إحياء نفسه كيف أمكن ، بغلة أو بأخذه سراً مختفياً بذلك أو بابتياعه . فإذا لم يقدر البيع فابتاعه فهو حينئذ جائز له ، والثمن حرام على البائع ...

ثم يقول : لأن المعطى مضطر والآخذ آكل مال بالباطـل عـاص لله تعـالى نعوذ بالله [6].

ولعل الإجماع الذى ذكره النووى يراد به الإجماع على وجوب بذل صـاحب الطعام طعامه للمضطر إذا سأله إياه فى الذمة ، سواء قرضاً أو بيعا نسيئة . فيتجه حكم الوجوب هنا نحو صاحب الطعام وليس نحو المضطر . وهـو الـصواب كمـا يتبين من أقوال العلماء فى هذا المبحث . والله أعلم .

---

(1) انظر المجموع ج9، ص 47.

(2) روضة الطالبين ج3، ص 287، الإقناع ج2، ص 586، فتح الوهاب ج2، ص 337، مغنى المحتاج ج4، ص 309.

(3) حاشية الدسوقى ج2، ص 112، وانظر التاج والإكليل ج3، ص 234.

(4) حاشية العدوى ج2، ص 469 ، وج2، ص 470، والعدوى هو الدردير وسبق ترجمته.

(5) انظر الفروع ج6، ص 275، المبدع ج9، ص 208، الإنصاف ج10، ص 375.

(6) الإحكام لابن حزم ج7، ص 383.

أما فيما يتعلق بصاحب الطعام : فيجب أن يقبل بالبيع نسيئة فـــى الذمـــة . وإلا فيجوز للمضطر قهره وقتاله . كما هو عند الشافعية [1].

أما عند المالكية فإن كان المضطر عنده مال وقـــت الاضـــطرار ، فيجـــب مبايعته . أما إن لم يكن معه مال فيجب بذل الطعام له مجاناً ، ولا يبيعه نسيئة ولا قرضاً وإن كان المضطر غنياً فى بلده [2].

وإذا كان المضطر ليس عنده مال ، وقال رجل لصاحب الطعام : بعه الطعام وعلى ثمنه . فيجب على المالك بذل الطعام للمضطر ، ويقبض ثمنه من الآمر [3].

الفرع الرابع : أن يجد المضطر طعام الغير ورضى صاحب الطعام أن يبيعه لـــه إمـــا بثمن مثله أو بزيادة فاحشة ، أو يبيعه بالربا [4].

إذا باع مالك الطعام طعامه بثمن المثل أو بزيادة بسيطة وكان مع المضطر مال (سواء نقود أم عروض) ، فيجب عليه شراؤه [5] بلا خوف بين العلمـــاء فيمـــا اطلعت عليه من مراجع هذا البحث . والله أعلم.

بل عند الشافعية يلزمه الشراء حتى بإزاره وإن صلى عارياً ، إلا أن يخاف الهلاك من البرد . لأن كشف العورة أخف من أكل الميتة[6].

وأما إذا باعه بزيادة فاحشة : فقول : يلزم المضطر شراء الطعام ويعطيـــه قيمته فقط دون الزيادة . ولا يجوز قتال مالك الطعام ولا قهـــره لإمكـــان الوصـــول

---

(1) انظر روضة الطالبين ج3، ص 287 ومسألة إذا أبى صاحب الطعام بذل الطعام للمضطر ص 33.

(2) حاشية الدسوقى ج2، ص 112، حاشية العدوى ج2، ص 470.

(3) انظر القواعد والفوائد الأصولية ج1، ص 168.

(4) انظر أيضاً المسألة الآتية لاحقاً : إذا وجد المضطر ميتة وطعام الغير وأبى صاحب الطعام أن يبيعـــه إلا بزيادة ص 44.

(5) انظر على سبيل المثال : التاج والإكليـــل ج3، ص 234، حاشـــية الدســـوقى ج2، ص 112، الأم ج2، ص 252، المجموع ج9، ص 47، الأشباه والنظائر للسيوطى ج1، ص 1 287، الكافى لابـــن قدامـــة ج1، ص 491- 492، الفروع ج6، ص 275، المبـــدع ج9، ص 208، الإنـــصاف للمـــرداوى ج10، ص 375، كشاف القناع ج6، ص 199.

(6) انظر روضة الطالبين ج3، ص 286، مغنى المحتاج ج4، ص 309.

للطعام بدون قتال . وهو قول عند الشافعية [1]، والحنابلة[2].

يقول ابن تيمية : المضطر إلى طعام الغير إذا بذل له بما يزيد على القيمة، فإن له أن يأخذه بقيمة المثل فإنه يجب عليه (أى صاحب الطعام) أن يبيعه وأن يكون بيعه بقيمة المثل ... [3].

وقول آخر عند الشافعية وهو المذهب [4] والحنابلة [5]: لا يلزمه الشراء، ويجوز قهر مالك الطعام أو قتاله . لأن بيع المضطر من العقود الفاسدة التى يحرم تعاطيها [6]، ولأن وجدان الواجب بأكثر من المعتاد ينزل منزلة العدم [7].

وقول ثالث عند الشافعية : يلزمه الشراء بالمسمى فى البيع . لأنه التزمه بعقد لازم باختياره [8].

وقول رابع عند الشافعية : إن كان المضطر يستطيع بذل الزيادة ولا تضره، فيلزمه الشراء بالزيادة . وإلا فلا تلزمه الزيادة [9].

وسبب تعدد الأقوال أن منهم من أرجع الخلاف إلى صحة البيع؛ إذ المضطر كالمكره على الشراء ، وأرجع آخرون الخلاف فى صحة الزيادة مع تصحيحهم

([1]) انظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 287، التحفة ج9، ص 394، مغنى المحتاج ج4، ص 309، المنثور ج2، ص 184.

([2]) انظر الكافى ج1، ص 492، المغنى ج9، ص 335، المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 275، المبدع ج9، ص 208، فتاوى ابن تيمية فى الفقه ج29، ص 191، الإنصاف ج10، ص 374، الروض المربع ج3، 351.

([3]) فتاوى ابني تيمية فى الفقه ج29، ص 191- 192.

([4]) انظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 287، التحفة ج9، ص 394، فتح الوهاب ج2، ص 337، المنثور ج2، ص 184.

([5]) انظر المغنى ج9، ص 335، الفروع ج6، ص 275، المبدع ج9، ص 208، الإنصاف ج10، ص 374.

([6]) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ج1، ص 287.

([7]) المنثور ج2، ص 184.

([8]) روضة الطالبين ج3، ص 287، مغنى المحتاج ج4، ص 309، المنثور ج3، ص 13.

([9]) روضة الطالبين ج3، ص 287، المنثور ج3، ص 13.

البيع [1].

وهذا الخلاف عند الشافعية إذا عجز عن أخذ الطعام قهراً مـن مالكـه إذا امتنع من بيعه بقيمته أو ثمن المثل . أما إن كان قادراً على قتاله وقهره، لكن لـم يشأ ذلك وقبل شراء الطعام بزيادة فاحشة فيلزمه بذلها قطعاً عنـدهم ؛ لأنـه قبـل الشراء باختياره [2].

وعلى المضطر أن يحتال في شرائه حتى يصبح العقـد فاسـداً ، فيلزمـه ضمان قيمة ما أكل [3].

وأما إذا باعه بالربا ، فقول : يجب على المضطر شراء الطعام.

وقول آخر : لا يجب الشراء ويجوز له قهره أو قتاله . أما إن كان لا يقدر على قهره فيكون كالمكره ، فيدخل في العقد ويعزم على أن لا يتم عقد الربا، فيعقده صورة لا حقيقة [4].

هذا وقد كره كثير من العلماء بيع الطعام للمضطر إليه وأوجبـوا التـصدق عليه . وهو قول عند الشافعية [5] والحنابلة [6]. واستدلوا بنهي النبـي صـلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر [7]. ولأنه فضل طعام زائد عن حاجته [8].

أما ابن حزم فقال بتحريم البيع – كما سبق – آخذاً بظاهر الحديث .

وبالجمع بين هذه الأقوال ، يمكن القول باستحباب بذل الطعام مجانـاً بـلا عوض للمضطر . فالإسلام دين الرحمة والتعاون والمحبة ولا يليق بالمسلم أن يرى

---

(1) روضة الطالبين ج3، ص 287.

(2) المنثور ج3، ص 13.

(3) روضة الطالبين ج3، ص 287، الأشباه والنظائر للسيوطي ج1، ص 287، مغني المحتاج ج2، ص 30، وج4 ص 309.

(4) انظر الإنصاف ج10، ص 375، كشاف القناع ج6، ص 199.

(5) انظر إعانة الطالبين ج2، ص 210.

(6) الفروع ج6، ص 275.

(7) سنن البيهقي الكبرى ج6، ص 17.

(8) انظر إعانة الطالبين ج2، ص 210.

أخاه فى الإنسانية يوشك على الموت جوعاً ثم يبيعه الطعام. فإذا كان الحيوان يجب حفظ حياته فمن باب أولى الإنسان .

ولما كان الإسلام ديناً متوازناً واقعياً ، فإنه يراعى حق التملك عند صاحب الطعام . فلا يجبره على بذل طعامه مجاناً ؛ فالمضطر لديه مال ، إنما يجبره على إحياء مهجة المضطر بيعاً أو قرضاً . فالإجبار هنا ليس على التخلى عن ماله ، إنما الإجبار على حفظ الحياة . والله أعلم .

الفرع الخامس : أن يجد المضطر طعام الغير وأبى صاحب الطعام بذله له مجاناً او بيعاً أو قرضاً .

يقول النووى: إذا احتاج إلى ماء الطهارة دون العطش ، ووجد الماء مع من لا يحتاج إليه فطلبه منه بيعاً أو هبة أو قرضاً ، فامتنع من ذلك : لم يجز أن يقهره على أخذه بلا خلاف . بخلاف ما لو احتاج إليه لشدة العطش محتاج إليه فإنه يقهره على أخذه لحرمة الروح ، ولأن لماء الطهارة بدلاً و الروح لا بدل لها[1]. وكذلك قال الأحناف [2]. والله أعلم .

فعلى المضطر فى هذه الحالة أن يأخذ الطعام من مالكه بالأسهل، أى بالسياسة واللين والإقناع . فإن أصر مالك الطعام على موقفه بالرفض ، فعلى المضطر أن يأخذ منه الطعام بالتخفى ، أو بالتخويف . فإن فشلت جميع الوسائل السلمية والأقل عنفاً ؛ فيجوز له حينئذ قتاله. وهو الذى عليه المالكية[3] والأحناف[4] وجمهور الشافعية[1] والحنابلة [2].

---

(1) المجموع ج2، ص 284.

(2) انظر حاشية الطحاوى على مراقى الفلاح ج1، ص 75، المبسوط للسرخسى ج23، ص 166، البحر الرائق ج1، ص 150، الدر المختار ج1، ص 235، حاشية ابن عابدين ج1، ص 236.

(3) انظر التمهيد ج14، ص 210، تفسير القرطبى ج2، ص 226، الفواكه الدوانى ج1، ص 387، وج2،ص 248، التاج والإكليل ج3، ص 234، الشرح الكبير ج2، ص 116.

(4) انظر حاشية الطحاوى على مراقى الفلاح، المبسوط للسرخسى ج23، ص 166، البحر الرائق ج1، ص 150، الدر المختار ج1، ص 235، حاشية ابن عابدين ج1، ص 23.

وفرق الأحناف بين كون الطعام محرزاً أم لا . فيقاتلـه بالسلاح إن كان الماء أو الطعام غير محرز ؛ لأنه منعه حقه ، وورد جواز قتال المرء دفاعاً عن حقه بقوله عليه الصلاة والسلام " ومن قتل دون ماله فهو شهيد"[3]. فإن لم يكن محرزاً فلا يقاتله بالسلاح ؛ لأن الأحراز دليل على ملك صاحبه فلا يجوز قتاله بالسلاح لأن صاحب الطعام له الحق بالقتال دفاعاً عن ماله كما ورد . إلا أنه في نفس الوقت مأمور بأن يدفع إليه بقدر ما يدفع به الضرورة عنه فهو في المنع مرتكب ما لا يحل فيؤدبه على ذلك بغير سلاح [4].

هذا ولا يأثم المضطر إن مات بترك قتال صاحب الطعام خوفاً من ظلمه بالتعدى عليه [5]. أما إن أراد قتاله فيجب أن يعلمه أنه سيقاتله ، فلا يصح قتاله بغتة [6].

وقول آخر عند الشافعية [7] والحنابلة : لا يجوز قتاله . وروى عن أحمد أنه كره قتاله وحرمه [8].

---

(1) انظر الوسيط ج7، ص 170، المستصفى ج1، ص 71، إعانة الطالبين ج3، ص 369، الإقناع للشربينى ج2، ص 544، التحفة ج9، ص 393، روضة الطالبين ج3، ص 285، فتح الوهاب ج2، ص 337، مغنى المحتاج ج4، ص 309، حاشية البجيرمى ج4، ص 309.

(2) انظر العمدة ج1، ص 126، الكافى ج1، ص 492، المغنى ج9، ص 335، المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 275، المبدع ج9، ص 208، فتاوى ابن تيمية فى الفقه ج29، ص 191، الإنصاف ج10، ص 374، كشاف القناع ج6، ص 198.

(3) رواه البخارى ج2، ص 877، مسلم ج1، ص 124.

(4) انظر المبسوط للسرخسى ج23، ص 166، ج24، ص 29، حاشية ابن عابدين ج1، ص 236.

(5) انظر المبسوط للسرخسى ج4، ص 139.

(6) انظر الفواكه الدوانى ج1، ص 387، التاج والإكليل ج3، ص 234، الشرح الكبير ج2، ص 115.

(7) المستصفى ج1، ص 71، روضة الطالبين ج3، ص 286.

(8) انظر الفروع ج6، ص 276، المبدع ج9، ص 208، الإنصاف ج10، ص 374، القواعد والفوائد الأصولية ج1 ، ص 81.

الأدلة على جواز المقاتلة :

1- يرى السرخسى أن قوماً وردوا ماء فسألوا أهله أن يدلوهم على البئر . فأبوا. فسألوهم أن يعطوهم دلواً ، فأبوا أن يعطوهم . فقالوا لهم إن أعناقنا وأعناق مطايانا قد كادت تقطع ، فأبوا أن يعطوهم . فذكروا ذلك لعمر رضى الله عنه فقال لهم : " فهلا وضعتم فيهم السلاح" ...

ثم قال : فيه دليل أنهم إذا امتنعوا ليستقوا الماء من البئر فلهم أن يقاتلوهم بالسلاح . فإذا خافوا على أنفسهم أو على ظهورهم من العطش ، كان لهم فى البئر حق السعة . فإن منعوا حقهم وقصدوا إتلافهم كان لهم أن يقاتلوهم عن أنفسهم وعن ظهورهم . كما لو قصدوا قتلهم بالسلاح ... وليس مراد عمر رضى الله عنه المقاتلة بالسلاح على منع الدلو ، فإن الدلو كان ملكاً لهم . ولو كان المراد ذلك فتأويل قوله " فهلا وضعتم فيهم السلاح" أى : رهنتم عندهم ما معكم من السلاح ليطمئنوا إليكم ، فيعطونكم الدلو . لا أن يكون المراد الأمر بالقتال [1].

2- لأن المضطر يستحقه دون مالكه فهو أولى به [2]. فهو بمنزلة المقاتل عن نفسه [3]، ومانع الطعام بمنزلة المحارب [4].

3- لأن مالك الطعام امتنع من أداء واجب عليه وهو حق المضطر ، فجاز قتاله كما يجوز قتال مانعى الزكاة [5].

4- ومما استدلوا به ، أن المضطر إذا حال بينه وبين الطعام بهيمة لا تندفع إلا بالقتل، فيجوز قتلها [6]. فصاحب الطعام جاز قتاله لأنه حائل بينه وبين الطعام.

([1]) انظر المبسوط للسرخسى ج23، ص 166.

([2]) انظر المبدع ج9، ص 208، الإنصاف ج10، ص 373.

([3]) فتاوى ابن تيمية فى الفقه ج29، ص 191.

([4]) القوانين الفقهية لابن جزى ج1، ص 116.

([5]) انظر المبدع ج9، ص 208، الفواكه الدوانى ج2، ص 238.

([6]) انظر القواعد والفوائد الأصولية ج1، ص 80.

إلا أنه يرد عليه : أن البهيمة أقل شأناً من الإنسان ، فجاز قتلها للحفاظ على مهجة الآدمى . أما صاحب الطعام الممتنع وإن كان عاصياً ظالماً فمهجته ليس أقل شأناً من مهجة المضطر ، فلا يجوز قتله . والله أعلم .

فإن أخذ المضطر الطعام بالقوة والغلبة – سواء فى هذه المسألة والتى قبلها – فهل يضمنه ؟

فيه قولان :

قول بوجوب ضمان ما أخذ بقيمته أو قيمة مثله لا أكثر . وعليه المالكية[1] والأحناف [2] والشافعية [3] والحنابلة [4]. ولئلا يجتمع عليه فوات العين وفوات المالية [5]، فالضرر لا يزال بالضرر [6].

ولأن أكل المضطر مال الغير واستهلاكه بغير رضا صاحب المال ظلم فى حقه ، والظلم حرام . إلا أن بسبب الضرورة يباح للمضطر الإتلاف شرعاً مع بقاء حق الملك فى المال . فلهذا وجب الضمان عليه جبراً لحق صاحب الطعام [7].

وقول آخر بعدم وجوب الضمان . وهو قول آخر عند المالكية[8].

---

(1) انظر التمهيد ج14، ص 210، تفسر القرطبى ج2، ص 226، القوانين الفقهية لابن جزى ج1، ص 116، الفواكه الدوانى ج1، ص 387، ج2، ص 238، التاج و الإكليل ج3، ص 234.

(2) انظر حاشية الطحاوى على مراقى الفلاح ، المبسوط للسرخسى ج24، ص 139، البحر الرائق ج1، ص 150 ، حاشية ابن عابدين ج1، ص 236.

(3) انظر روضة الطالبين ج3، ص 285، ص 287، إعانة الطالبين ج2، ص 269، الإقناع للشربينى ج2، ص 586، حاشية البجيرمى ج2، ص 349، ج4، ص 309، فتح الوهاب ج2، ص 337، مغنى المحتاج ج4، ص 307.

(4) انظر العمدة ج1، ص 126، الفروع ج6، ص 275، المبدع ج9، ص 208، الإنصاف ج10، ص 374، كشاف القناع ج6، ص 198.

(5) المبدع ج9، ص 208.

(6) فتح الوهاب ج2، ص 337.

(7) انظر المبسوط للسرخسى ج24، ص 139.

(8) انظر التمهيد ج14، ص 210، تفسر القرطبى ج2، ص 226، القوانين الفقهية لابن جزى ج1، ص 116، التاج والإكليل ج3، ص 234.

وأما إذا حدث القتال بينهما ، وقتل أحدهما الآخر :

فإن كان صاحب الطعام هو المقتول : فدمه هدر ، لا قصاص فيه ولا دية ولا كفارة . فلا يلزم المضطر شيئاً . ولا إثم عليه . وهو الذى عليه جمهور العلماء الذين قالوا بوجوب أو جواز مقاتلته [1]. والله أعلم .

واستدلوا بما يلى :

1- قوله عليه الصلاة والسلام : " ومن قتل دون ماله فهو شهيد " فيه دلالة على أن المدافع عن ماله يجوز له قتال المعتدى عليه ، إذ جلعه شهيداً [2].

2- لأنه كدفع الصائل [3]. فصاحب الطعام صائل بمنعه الطعام عن المضطر، إذ الشرع نزع ملكية الطعام من يده وملكه للمضطر . فأصبح المضطر هو المصول عليه .

ويرد على هذا الاستدلال : أن المضطر قتله بسبب الخوف على نفسه من الهلاك أو الموت وليس بسبب الاضطرار أو المخمصة . فأضيف حكم القتل إليه دون السبب الأول ، فيضمنه [4].

أما القول بعدم جوز مقاتلته ، فيتخرج القول بضمانه ؛ لأن فعل القتل نسب إليه [5]. كما أن القول بوجوب قتاله ووجوب الضمان فيه تناقض فينتفى الضمان [6].

---

(1) انظر الفواكه الدوانى ج1، ص 387، وج2، ص 238، الشرح الكبير ج2، ص 117، حاشية العدوى ج2، ص 470 ، حاشية الطحاوى على مراقى الفلاح ، البحر الرائق ج1، ص 150، الدر المختار ج1، ص 235، حاشية ابن عابدين ج1، ص 236، روضة الطالبين ج3، ص 285، إعانة الطالبين ج3 ، ص 369، الإقناع للشربينى ج2، ص 544، العمدة ج1، ص 126، المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 275، المبدع ج9، ص 208، القواعد والفوائد الأصولية ج1، ص 81.

(2) انظر الإقناع للشربينى ج2، ص 544، وسبق تخريج الحديث ، راجع ص 34.

(3) انظر الإقناع للشربينى ج2، ص 544، المغنى ج9، ص 335، المبدع ج9، ص 208.

(4) انظر تخريج الفروع على الأصول ج1، ص 355.

(5) انظر القواعد والفوائد الأصولية ، ج1، ص 81.

(6) انظر الإقناع للشربينى ج2، ص 544.

ويمكن الاستدلال لهم – والله أعلم – أن عند الأئمة الأربعة أن من حده الإمام أو (عزره[1]) فمات من ذلك ، فدمه هدر . لأن الإمام مأمور بإقامة العقوبة، وفعل المأمور لا يتقيد بشرط السلامة [2]. ويمكن أن يقاس عليه عدم ضمان المضطر لأنه مأمور شرعاً بالمحافظة على حياته . فلا يتقيد فعله بشرط السلامة.

أما إن كان المضطر هو المقتول ، فجمهور العلماء الذى قالوا بجواز المقاتلة على أنه شهيد لأنه قتل ظلماً . ويضمن دمه صاحب الطعام بالقصاص إن قاتله بشئ يقتل مثله ، أو تعمد قتله كخنقه . وبالدية والكفارة إن قتله بالخطأ أو شبه عمد . وقول بالدية والكفارة للشبهة [3].

لأن المضطر كما سبق أصبح مالكاً للطعام بحكم الشرع ، والشرع أباح للمسلم أن يقاتل دفاعاً عن ماله . وإن قتل كان شهيداً لقوله عليه الصلاة والسلام " ومن قتل دون ماله فهو شهيد " [4].

المبحث الثالث : إذا وجد طعام الغير وطعاماً محرماً

الفرع الأول : إذا وجد ميتة [5] وطعام الغير . وفيه المسائل الآتية :

---

(1) يختلف الشافعى مع البقية هنا ، فقال بوجوب الضمان لما أتلفه الإمام بسبب التعزير، انظر الفقه الإسلامى وأدلته ج7، ص 5285.

(2) انظر الفقه الإسلامى وأدلته ج7، ص 5286.

(3) انظر الفواكه الدوانى ج1، ص 387، ج2، ص 238، حاشية العدوى ج2، ص 470، حاشية الطحاوى على مراقى الفلاح ، البحر الرائق ج1، ص 150، الدر المختار ج1، ص 235، حاشية ابن عابدين ج1، ص 236، الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 285، إعانة الطالبين ج3، ص 369، الإقناع للشربينى ج2، ص 544، التحفة ج9، ص 393، فتح الوهاب ج2، ص 337، مغنى المحتاج ج4، ص 309، حاشية البجيرمى ج4، ص 309، المغنى ج9، ص 335، العمدة ج1، ص 126، المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 275، المبدع ج9، ص 208، فتاوى ابن تيمية فى الفقه ، ج 29، ص 191.

(4) انظر الإقناع للشربينى ج2، ص 544.

(5) الميتة فى عرف الشرع اسم لكل حيوان خرجت روحه بغير زكاة (شرعية) كالمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة . أو ماتت قبل أن تذكى . أو ذبيحة الكتابى إذا أهل لغير الله . أو ذبيحة غير الكتابى والمرتد.

المسألة الأولى : أن يجد ميتة وطعام الغير ، وصاحب الطعام غائباً [1].

إذا وجد المضطر ما يباح أخذه بدون إذن صاحبه بحيث لا قطع فيه ولا أذى على صاحب الطعام ، فلا يحل له أن يأكل الميتة . ونقل القرطبى الإجماع على ذلك وتبعه ابن كثير [2].

إلا أن الذى يظهر لى من أقوال العلماء أن المقصود من الإجماع إباحة تناول طعام الغير وليس الوجوب إذ فى المسألة القولان التاليان :

قول : يقدم المضطر الميتة ويترك طعام الغير . وهو قول عند المالكية[3]، وعليه الأحناف[4] والشافعى والشافعية[5] والحنابلة[6] وسعيد بن المسيب [7].

يقول ابن الهمام من الأحناف : واعلم أن المذهب عندنا فى المضطر أنه لا يجب عليه أكل مال الغير مع الضمان ، فلم يكن فرضاً[8].

واستدلوا بما يأتى :

1- إباحة الميتة بالنص : وإباحة مال الغير بالاجتهاد. والنص مقدم على الاجتهاد[9].

---

(1) الفرق بين هذه المسألة ومسألة إذا وجد المضطر طعام الغير المذكورة سابقاً ص 14: أن تلك المسألة إذا لم يجد المضطر سوى طعام الغير . أما هنا فتبحث إذا وجد ميتة وطعام الغير .

(2) انظر تفسير القرطبى ج2، ص 225، تفسير ابن كثير ج1، ص 206.

(3) تفسير القرطبى ج2، ص 228، التمهيد لابن عبدالبر ج1 144، ص 209، الفواكه الدوانى ج1، ص 387، التاج والإكليل ج3، ص 233.

(4) انظر الأشباه لابن نجيم ص 90، البحر الرائق ج3، ص 39، حاشية ابن عابدين ج2، ص 562.

(5) انظر الأم ج2، ص 252، الوسيط ج7، ص 171، روضة الطالبين ج3، ص 289، التحفة ج9، ص 396، الإقناع للشربينى ج2، ص 586، التنبيه ج1، ص 84، فتح الوهاب ج2، ص 337، مغنى المحتاج ج4، ص 309.

(6) انظر المغنى ج9، ص 334، الكافى ج1، ص 492، المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 206، كشاف القناع ج6، ص 196.

(7) المغنى ج9، ص 334، المبدع ج9، ص 206.

(8) فتح القدير ج5، ص 449- 450 وانظر أيضاً المبسوط للسرخسى ج4، ص 139.

(9) انظر التحفة ج9، ص 396، المغنى ج9، ص 334.

2- الميتة أباحها الله تعالى وهى من حقوقه المبنية على المسامحة . أما طعام الغير فهو من حقوق العباد المبنية على المشاحة والضيق [1].

3- حق العباد يلزم التعدى عليه الغرامة ، بخلاف حق الله فإنه لا عوض فيه[2].

4- لأنه اختلف فى جواز تناول المضطر من مال الغير ، بخلاف الميتة فيجوز له تناولها بالإجماع . وتقديم المجمع عليه أولى بالعمل من المختلف فيه . والله أعلم .

القول الثانى : يقدم المضطر طعام الغير، ويترك الميتة، ويضمن ما أكله.

وهو قول آخر عند الأحناف وأخذ به الطحاوى[3] والشافعية[4] وقول ثالث عند الحنابلة [5].

واستدلوا بما يلى :

1- لأنه قادر على الطعام الحلال فلم يجز له أكل الميتة كما لو بذله له صاحبه[6].

2- ولأن تفويت العين ببدل أسهل من أكل الميتة [7].

القول الثالث : يتناول ما يسد به رمقه من طعام الغير ما عدا ضوال الإبل، ويترك الميتة إن لم يخف من قطع يده فيما فى سرقته القطع كثمر الجرين وغنم المراح . أو الضرب الشديد مما لا قطع فى سرقته أو الأذى . ولا يتزود منه ، ويضمن ما أكله . وإلا تركه وأكل من الميتة . وقال به مالك وعليه المالكية[8].

---

(1) انظر المبدع ج9، ص 206، كشاف القناع ج6 ، ص 197.

(2) انظر المغنى ج9، ص 334، المبدع ج9، ص 206، فتح الوهاب ج2، ص 337.

(3) انظر الأشباه لابن نجيم ص 90، البحر الرائق ج3، ص 39، حاشية ابن عابدين ج2، ص 563.

(4) انظر الوسيط ج7، ص 171، التنبيه ج1، ص84، روضة الطالبين ج3، ص 289، مغنى المحتاج ج4، ص 309.

(5) انظر الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 207، و ص 11.

(6) المغنى ج9، ص 334.

(7) الوسيط ج7، ص 171.

(8) انظر التمهيد ج14، ص 210، الكافى لابن عبدالبر ج1، ص 188، تفسر القرطبى ج2، ص 229، القوانين الفقهية لابن جزى ج1، ص 116، الفواكه الدوانى ج1، ص 386- 387 ، مواهب الجليل ج4، ص 85 ، التاج والإكليل ج3، ص233، الشرح الكبير ج2، ص 116، حاشية الدسوقى ج2،

وقيل لا مانع أن يشبع منه[1].

سئل مالك عن المضطر إلى الميتة ، أيأكل منها وهو يجد ثمراً لقوم أو زرعاً أو غنماً بمكانه أم لا ؟

فقال : إن ظن أن أهل تلك الثمر والزروع أو الغنم يصدقونه بضرورته حتى لا يعد سارقاً فتقطع يده ؛ رأيت أن يأكل من أى ذلك وجد ما يرد جوعه ولا يحمل من ذلك شيئاً . وذلك أحب إلى من أن يأكل الميتة . وإن هو خشى أن لا يصدقوه وأن يعدون سارقاً بما أصاب من ذلك ؛ فإن أكل الميتة خير له عندى . وله فى أكل الميتة على هذا الوجه سعة [2].

ويقول ابن القاسم وابن وهب : يشرب المضطر الدم ولا يشرب الخمر . ويأكل الميتة ولا يقرب ضوال الإبل [3].

وإن علم المضطر أن صاحب المال لن يصدقه ، واستطاع أن يأخذ ماله على وجه التخفى والتستر فيأكل منه ويترك الميتة . وإن لم يستطع ، أكل الميتة حتى لا يتعرض للضرب أو قطع اليد [4].

ويورد الدسوقى فى حاشيته تساولاً ، فيقول : إن قلت أن المضطر إذا ثبت اضطراره لا يقطع ولا يضرب ولو كان معه ميتة . فكيف يخاف القطع ؟ قلت: القطع قد يكون بالتغلب والظلم [5].

القول الرابع : يتخير بينهما لتعارض الأمرين ؛ للخلاف فى أيهما يقدم عند اجتماع حق الله وحق الآدمى . وهو قول ثالث عند الشافعية [6]. وكذا قال الكرخى

ص 116، حاشية العدوى ج1، ص 731.

(1) الفواكه الدوانى ج1، ص 387.

(2) التاج والإكليل ج3، ص 234، وانظر أيضاً تفسير القرطبى ج2، ص 229.

(3) تفسير القرطبى ج2، ص 228.

(4) انظر التاج والإكليل ج3، ص 234.

(5) حاشية الدسوقى ج2، ص 116.

(6) انظر الوسيط ج7، ص 171، روضة الطالبين ج3، ص 289، مغنى المحتاج ج4، ص 309.

من الأحناف : هو بالخيار [1].

القول الخامس : يقدم الميتة إن طابت نفسه بأكلها . وإلا فيحل لـه طعـام الغير والصيد . وهو قول رابع عند الحنابلة [2]. ولعل المقصود من قـولهم طابـت نفسه بأكل الميتة أى لم تكن منتنة أومتعفنة. وهو الذى يتـرجح عنـدى . فطالمـا الأمر فيه خلاف ، ففيه سعة . فمن الناس من لا يستطيع أكل الميتة ، بل إن أكلهـا فإنها تزيده ضرراً ؛ فيأكل من طعام الغير ويتركها.

ضمان ما أكل : جمهور من قال بجواز أكل مال الغيـر ، يلـزم المـضطر ضمان قيمة ما أكل أو ثمنه ، وقيل لا يضمن [3].

يقول ابن عبدالبر : والصواب وجوب الضمان عليه ، كما لو اضـطر إلـى لقطة عنده فأكلها قبل مرور الحول [4].

هذا ، ويمكن أن يستدل بما سبق ذكره من أدلة سابقاً فى مـسألة ضـمان تناول طعام الغير [5].

المسألة الثانية : أن يجد ميتة وطعام الغير ، وصاحب الطعام مضطر إليه أيضاً.

فلا يجوز للمضطر الآخر أن يأخذ منه طعامه ، ولا أن يقهره ، ولا يقاتلـه. إنما يتناول الميتة . لأنه لا يزال الضرر بضرر مثله [6]. وهل يجوز لمالك الطعام أن يعطى طعامه للمضطر الآخر ؟ فيه الخلاف المذكور سابقاً[7].

المسألة الثالثة : أن يجد المضطر ميتة وطعام الغير يباع ، ومعه مال .

فإذا باعه بثمن مثله وكان المضطر قادراً على دفع الـثمن : وجـب علـى المضطر شراء الطعام . ولا تحل له الميتة ؛ لأنه قادر على طعام المباح . أما إذا لم

---

(1) البحر الرائق ج3، ص 39، حاشية ابن عابدين ج2، ص 563.

(2) الكافى ج1، 492، الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 207.

(3) انظر المراجع السابقة فى هذه المسألة .

(4) الكافى لابن عبدالبر ج1، ص 188.

(5) راجع ص 21.

(6) انظر الأم ج2، ص 253، الأشباه والنظائر للسيوطى ص 61، كشاف القناع ج6، ص 198.

(7) راجع ص 25.

يستطع المضطر دفع الثمن ، فتحل له الميتة ؛ لأنه فى حكم العادم للثمن . وعليه الشافعية [1]، والحنابلة [2].

يقول النووى : ومتى باع (أى مالك الطعام) المضطر بثمن المثل ومع المضطر مال ، لزمه شراؤه وصرف ما معه من المال إلى الثمن . حتى لو كان معه سائر لزمه صرفه إليه إن لم يخف الهلاك بالبرد ، ويصلى عارياً . لأن كشف العورة أخف من أكل الميتة [3].

وعلى المضطر أن يشتريه أيضاً إن باعه بزيادة مجحفة ، لكن لا يلزمه إلا ثمن مثله ؛ لأنه مضطر إلى بذل الزيادة بغير حق ، فلم يلزمه المكره [4].

ويقول الشافعى : والاختيار أن يغالى به ويدع أكل الميتة . وليس له بحال أن يكابر رجلاً على طعامه وشرابه وهو يجد ما يغنيه عنه من شراب فيه نجس أو ميتة [5].

وقول آخر عند الحنابلة إذا لم يجد مالاً قاتله وترك الميتة [6]. ويمكن أن يستدل لهذا القول بأن المضطر استحق طعام الغير بسبب حاجته[7].

المسألة الرابعة : أن يجد المضطر ميتة وطعام الغير ، ويأبى صاحب الطعام بذله للمضطر .

إذا رفض مالك الطعام أن يبذل طعامه للمضطر بيعاً أو قرضاً أو مجاناً ، فيأكل المضطر من الميتة . ولا يجوز له مغالبته ولا قتاله [8]. وقال به الشافعى

---

(1) انظر روضة الطالبين ج3، ص 298، التحفة ج9، ص 396، مغنى المحتاج ج4، ص 310.

(2) انظر الكافى ج1، ص 492، المغنى ج9، ص 334، الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 207، كشاف القناع ج6، ص 196.

(3) المجموع ج9، ص 47.

(4) انظر روضة الطالبين ج3، ص 289، الكافى ج1، ص 492، المغنى ج9، ص 334.

(5) الأم ج2، ص 252.

(6) انظر المغنى ج9، ص 334، الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 207.

(7) انظر المبدع ج5، ص 223.

(8) انظر التحفة ج9، ص 396.

والشافعية [1] وقول عند الحنابلة [2].

وقول آخر : يقدم المضطر طعام الغير فيقاتل صاحب الطعام ويترك الميتة. وهو قول عند الحنابلة [3].

الفرع الثانى : إذا كان المضطر محرماً أو فى الحرم ، ووجد طعام الغير وصيداً .

المسألة الأولى : إذا وجد المضطر صيداً ، وطعام الغير .

يرى الأحناف[4] والشافعية[5] والمرداوى من الحنابلة[6] أنه إذا وجد المضطر المحرم صيداً وطعاماً للغير ، فإنه يقدم الصيد . لأن الصيد من حقوق الله تعالى المبنية على المسامحة والعفو . بخلاف طعام الغير فهو من حقوق العباد المبنية على المشاحة والضيق [7].

أما جمهور الحنابلة وقول عند الأحناف[8] والشافعية[9] فيرون تقديم طعام الغير على الصيد [10]. لأن فيه جناية واحدة بخلاف الصيد فيه ثلاث تحريمات [11]. ولأن طعام الغير قد يباح للمضطر فى حال بيع مالكه له أو هبته ، فهو أخف حكماً من الصيد ، إذ لا يباح للمحرم بحال [12].

---

(1) انظر الأم ج2، ص 253، روضة الطالبين ج3، ص 289، الإقناع للشربينى ج2، ص 585، مغنى المحتاج ج4، ص 310.

(2) المغنى ج9، ص 334.

(3) انظر المبدع ج9، ص 207.

(4) انظر الأشباه لابن نجيم ص 90، البحر الرائق ج1، ص 39، حاشية ابن عابدين ج2، ص 562- 563.

(5) انظر روضة الطالبين ج3، ص 289، التحفة ج9، ص 396، مغنى المحتاج ج4، ص 310.

(6) الإنصاف ج10، ص 373.

(7) انظر الأشباه لابن نجيم ص 90، البحر الرائق ج1، ص 39، الإنصاف ج10، ص 373.

(8) انظر البحر الرائق ج1، ص 39، حاشية ابن عابدين ج2، ص 562- 563.

(9) روضة الطالبين ج3، ص 289، مغنى المحتاج ج4، ص 310.

(10) انظر المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 274، شرح العمدة لابن تيمية ج3، ص 161، الإنصاف ج10، ص 373، كشاف القناع ج6، ص 197.

(11) انظر كشاف القناع ج6، ص 197.

(12) انظر شرح المنتهى ج3، ص 401.

وقول آخر عند الشافعية [1]: يتخير بينهما وذكر بصيغة التضعيف عند الحنابلة [2].

المسألة الثانية : اجتماع الصيد والميتة وطعام الغير .

هذه المسألة عند الشافعية . يقول النووى [3]: وإن وجد صيداً وميتة وطعام الغير ، فسبعة أوجه :

أصحها تتعين الميتة .

والثانى : الطعام ،

والثالث : الصيد ،

والرابع : يتخير بينهم ،

والخامس : يتخي بين الطعام والميتة ،

والسادس : يتخير بين الصيد والميتة،

والسابع : يتخير بين الصيد والطعام .

الخاتمة :

وهكذا يتضح من خلال هذا البحث النتائج الآتية :

1- عظمة التشريع الإسلامى التى تتجلى فى واقعيته وتوازنه ؛ بإباحته تناول مال الغير بدون إذن صاحبه . إذ حفظ الأنفس مقدم على حفظ المال .

2- وجوب إطعام المضطر على القادر . إما بإطعامه من طعامه ، أو أن يشترى له طعاماً إن كان المضطر ليس عنده مال . وكذا يجب إن نزل المضطر ضيفاً عليه .

3- يجوز للمضطر أن يتناول طعام الغير بدون إذن صاحبه . إلا أنه لا يجوز له

---

(1) روضة الطالبين ج3، ص 289، مغنى المحتاج ج4، ص 310.

(2) المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 274، شرح العمدة لابن تيمية ج3، ص 161، الإنصاف ج10، ص 373.

(3) روضة الطالبين ج3، ص 290.

التزود منه .

4- لا يجوز أن يتناول المضطر طعام مضطر آخر . إلا أنه يجوز أن يؤثر ما عنده لمضطر آخر .

5- إذا وجد المضطر طعاماً ورضى صاحب الطعام أن يبيعه له ، فيجب عليـــه أن يشتريه وإن باعه بثمن فاحش . وإذا لم يكن لديه مـــال ، فعليـــه أن يـــشتريه نسيئة .

6- يجوز للمضطر قتال صاحب الطعام إذا أبى بذله سواء مجاناً أو بيعاً .

7- إذا وجد المضطر طعام الغير وطعاماً محرم . فإن طابت نفسه بأكل المحـــرم ، فيقدمه على طعام الغير . وإلا قدم طعام الغير .

8- إذا كان المضطر محرماً أو فى الحرم ووجد طعام الغير وصيداً ، فيقدم الصيد؛ لأن حق الله مبنى على المسامحة ، وحق العبد على المشاحة.

9- يجب على المضطر أن يضمن ما أكله من طعام الغير . إلا إذا نزل ضيفاً علـــى قوم ولم يقروه ، فيأكل من طعامهم من غير إذنهم ، ولا ضمان .

10- يقتص من صاحب الطعام إن تعمد قتل المضطر بالامتناع من إطعامـــه . وإلا فعليه الدية .

الإسلام والعولمة

أ.د. أحمد عبدالرحيم السايح *

العولمة نمط سياسى اقتصادى ثقافى لنمـوذج غربـى متطـور . خـرج بتجربته عن حدوده لعولمة الآخر . بهدف تحقيق أهداف وغايات فرضها التطـور المعاصر .

والعولمة ظاهرة قادمة من الغرب من مجتمعات متقدمة حضارياً ، متجهـة إلى مجتمعات نامية ومتخلفة .

وتتمثل العولمة فى مجموعة التوجهات ذات البعد المستقبلى ، وتدور حول قضايا مثل : الديمقراطية ، والليبرالية الغربية ، واقتصاد السوق الحر .

ويرى منظروها ومؤيدوها أنها إيجابية فى العموم [1].

والعولمة – ورغم اللبس المفاهيمى الذى يعتريها – يمكن أن تكون منفذاً لتفتح آفاقاً ، وتتيح فرصاً أمام الذين يمتلكون المهارة والقدرة التى تمكـنهم مـن الحركة والازدهار والفعل الإيجابى الواعى [2].

ومما هو واضح أن بناء نظام عولمى إنسانى الطابع والاتجاه . لا يـتم إلا عبر مشاركة الجميع فى تشكيلة نظام تقبله جميع الأطراف . يقوم علـى التعدديـة والحوار والتعايش المشترك ، وتنتفى معه لغة الفرض وأساليب الهيمنة [3].

لذا لابد أن ندرك أن العولمة ظاهرة جديدة وقديمة . تحالو فى هذا العصر أن تضع أسئلة محرجة ومهمة خطيرة على مصير الحـضارة الإنـسانية عامـة . ومصير الحضارة الإسلامية بصورة خاصة .

(*) أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين ، جامعة الأزهر .

(1) انظر : الدكتور محمد الرميحى ، مجلة عالم الفكر ، العدد الثانى 1999، ص 5 الكويت .

(2) الدكتور بركات محمد مراد ، ظاهرة العولمة ، رؤية نقدية ، ص 199، كتاب الأمة ، قطر .

(3) المصدر السابق ، ص 200.

والعولمة : تلك الظاهرة التى برزت مع الأفكار الأساسية التى يبشر بها النظام العالمى الليبرالى الجديد . وتعنى رفع الحواجز الجغرافية والثقافية والاجتماعية وانفتاح الثقافات والحضارات الإنسانية على بعضها البعض . بسبب تأثير التقنية والتكنولوجية والاتصالية والمعلوماتية . بحيث تزداد كثافة وسرعة وحجم الاتصالات والتعاملات والنشاطات الإنسانية بصورة تؤدى إلى عولمة الواقع البشرى .

وجعل البشرية كلها تعيش فى ظروف نفسية وثقافية واجتماعية وحضارية توحد مصيرها، وتعولم مشكلاتها [1].

وقد يكون من أخطر الإشكاليات الثقافية المعاصرة . غياب دليل التعامل مع نوازل العصر من خلال القيم الإسلامية .

لأن انسحاب الأمة من الساحة والعجز عن التقاط الفرص التاريخية والتدليل عملياً على أن قيم الإسلام خالدة ، وقادرة على التعامل مع كل الظروف والأزمات ، يمثل حالة مرضية .

ويحسن أن أشير إلى أن الفكر الإسلامى المعاصر وجد نفسه وسط معالم تزدحم بمجموعة من التحولات العالمية .

الأمر الذى حدا به إلى التقدم والتطور . من خلال منظومات فكرية برزت إلى الوجود فى مؤتمرات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

فقد كانت هذه المؤتمرات ولا زالت معبرة عن الوعى النهضوى . الذى يشير إلى ضرورة إدراك حقيقة التحولات ، واستيعاب جميع القضايا بدقة متناهية.

حتى تتمكن الأمة من استنباط ما يلائم هذه التحولات العالمية . مع ضرورة الأخذ فى التوسع فى مجال الاجتهاد لتفسير قضايا متجددة عالمية . على وفق المعطيات العصرية .

---

(1) راجع الدكتور عبدالعزيز برغوث ، مفهوم العولمة ، كتاب : العولمة والأخلاق ، ص 342، طبع استانبول ، تركيا .

ولهذا فالتحولات العالمية أوجبت على الأمة الإسلامية : التكيف والتعايش مع معطياتها . بحيث أصبح الجمود والإنغلاق أمراً غير ممكن . فضلاً عن أن الأمة فى خضم هذه التحولات أصبحت أكثر إبرازاً لخصوصيتها . مـع اسـتمرار بيـان عالمية الدعوة الإسلامية .

الأمر الذى يبدو معه أن الأمة الإسلامية تجمع بين العالمية والخـصوصية بمعنى : أن الأمة الإسلامية تجمع بين عالمية الإسلام وخـصوصيتها فـى القـيم والثوابت [1].

وإن الخصائص والصفات التى تتمتع بها الرؤية الإسلامية للعالمية والعالم والرصيد الحضارى التاريخى . فى بناء المشترك الإنسانى . تؤهلوا لتـؤدى دوراً مؤثراً فى المشاركة ، وتعديل مسارات العولمة ، والمساهمة بتـصويب أهـدافها ، واستخدام أدواتها ومعطياتها [2].

وأياً كانت العولمة فإن الأمة الإسلامية التى لها فلسفتها الخاصة ، تملـك رصيداً ضخماً من القيم الهادفة يمكنها أن تتعامل مع العولمة .

وإذا كانت العولمة : قدرة فكرية وعملية . فإن من الـضرورى أن يكـون التعامل معها فكرياً وعملياً كذلك. لأن الفكر نتعامل معه بالفكر . والعمل نتعامل معه بالعمل .

وإن كان الفكر والعمل يرتبطان فى الإسلام ارتباطاً وثيقاً .

وقد يكون واضحاً : أن المجتمع الإسلامى له خـصائص عقديـة وفكريـة وثقافية تجعله مميزاً عن غيره من مجتمعات ، لا تملـك فلـسفة حياتيـة تـستمد أصولها من الوحى .

فكل مجتمع يقوم على أساس ما يتسم به من خصائص ومميزات تـصطبغ بها شخصيات أفراد وتنعكس على حياة أعضائه .. فيبدو وحدة إنسانية متميزة عن

---

(1) راجع الدكتورة سناء كاظم ، الفكر الإسلامى المعاصر والعولمة ، ص 10، طبع دار الغدير ، بيروت .

(2) انظر : الدكتور بركات محمد مراد ، كتاب الأمة ، ظاهرة العولمة ، ص 50.

غيرها من المجتمعات ، والأمم الأخرى ، قال تعالى فى سورة الإسراء : " قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً " (سورة الإسراء ، الآية84).

وقال تعالى فى سورة البقرة : " وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعاً إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ " (سورة البقرة : الآية 148).

ويدرك أهل الفكر : أن المبادئ التى جاء بها الإسلام . بمفاهيمها الأساسية ، ومناهجها التربوية : تصنع شخصية الأمة وتجعلها شخصية متميزة لها سماتها ، وتوجهاتها ، وغاياتها الخاصة التى تميزها .

وتتميز شخصية الأمة فى مجموعها بأنها شخصية عقلانية . أى يسيطر العقل فيها على كل التصرفات ، وللعقل مقام القيادة والتوجيه .

وقد يكون واضحاً : أنه إذا علت المجتمعات الإسلامية فوق مستوى الخصوصيات والاحتكاكات . فإن العلاقة بين بعضهم بعضاً . ستنمو وتقوى بحيث يكون ولاء بعضهم لبعض نتيجة حتمية .

وإذا تم ذلك نكون كمسلمين على قدر المسئولية . يقول الله سبحانه وتعالى : " إِنَّمَا المُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ " (سورة الحجرات : الآية 10).

فالقرآن الكريم – كما يرى القارئ – يخبر عن العلاقة بين المؤمنين على النحو الذى يخبر به كأنه أمر مقرر وضرورية لازمة .

ولم يشأ الإسلام أن يجعل سلامة المجتمع الإسلامى فى التعامل السلبى مع التيارات الثقافية وإنما فى التعامل الفاعل البانى .

قال تعالى: "وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ" (سورة الأنفال: الآية 60).

والآية – كما ترى – تبغى من المسلمين التماس الإعداد والعدة فى سبيل القوة فى كل جانب من جوانب حياة الناس .

والأمة الإسلامية تملك رؤية علمية تمكنها من القيام بعمل يحفظ لها وضعاً خاصاً يمكنها من العمل الجاد .

وقد يكون واضحاً . أن الإسلام يقر بمشروعية التدافع الإنسانى . ومنهجية التدافع بين الناس قائمة على أساس التنافس فى جلب المصالح ودرء المفاسد مما يوفر الأمن والاستقرار .

وهذا مؤكد فى قوله تعالى فى سورة البقرة : " وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى العَالَمِينَ " (سورة البقرة : الآية 251).

من جهة أخرى .. فإن التدافع بين الناس يؤدى إلى حماية حريات الناس من العولمة فى معتقداتهم وأنماط حياتهم ، وصيانة معابدهم .

قال تعالى : " وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً ..." (سورة الحج : الآية 40).

ولا يخفى أن المسلمين وفق الثوابت والمنطلقات . يجدون أنفسهم فى كل وقت مؤهلين لأداء مهمتهم ، ومساهمتهم الإيجابية الفعالة . فى معترك التدافع الإنسانى . لإنهاء حالة القلق والذعر التى تحيط بالناس ، وإزالة عوامل الاضطراب والجشع ، والاصطراع السياسى والاقتصادى بين الأمم ، وضبط حركة التدافع الإنسانى .

ومما ينبغى أن ندركه . أنه فى التعامل مع العولمة ؛ بات من الضرورى تصحيح صورة الحضارة الإسلامية المشوهة والمنقوصة لدى العالم الغربى . يجب أن نعترف بوجود جهل بالمسلمين أو تجاهل بهم . على الرغم من أننا نعرف تاريخ الغرب وحضارته ولغاته أكثر مما يعرف هو عنا .

وفى التعامل مع العولمة . ينبغى إبراز شخصية الأمة .

ويرى كثير من الباحثين، أن الأمة الإسلامية تتميز فى الدعوة بما يلى :

- بالاتجاه العقلى .
- الإيجابية .
- الالتزام .
- التوجه المستمر نحو الكمال .

- الاتزان .
- الإحساس الإنسانى .

إذن التقدم الإنسانى ليس هو التقدم المادى وحده والتقدم المادى فقط ليس دليلاً على التقدم الإنسانى . فالتقدم فى الإنسانية لا يتم إلا إذا كان تفكير الإنسان ، ووجدانه ، وسلوكه العملى يتسم بالإنسانية .

وإذا كانت العولمة تتخذ طريقاً إلى الصعود فإن الأمة الإسلامية مؤهلة بما لها من مبادئ وقيم أن تحسن التصرف .

وقد يكون واضحاً .. أن العولمة بتجلياتها المتعددة ، على كافة المستويات، بخيرها وشرها ، أصبحت تمثل ظاهرة عامة ، وحقبة مميزة لها خصائصها وسماتها ومارستها .

جعلت أمر الدخول فيها والتعامل معها . لم يعد يشكل خياراً . فإذن لا مندوحة للمسلم من استيعابها ورصد تجلياتها المختلفة فى المجالات الثقافية والسياسية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، والإعلامية ، واستيعاب أهدافها ، وأدواتها ، ودوافعها الظاهرة والخفية ، وتحديد المجالات والفرص المتاحة ، واستلهام قيم الإسلام من الكتاب والسنة ، ومخزنه .

والتروى فى محاولة الإفادة من عطائها واستخدام أدواتها ومجالاتها وتوظيفها . لإبلاغ رسالة الإسلام فى الحق والعدل والخير والرحمة والأخوة والوصول بالإسلام إلى الناس جميعاً .

ويتميز العصر الذى نعيشه – عصر العولمة– بسقوط الحدود الزمانية والمكانية ، وتلاشى المسافات ، حيث تحول العالم إلى قرية صغيرة أصبحت فيها العلاقات البشرية أكثر تنظيماً وسرعة، الأمر الذى أدى إلى مزيد من التفاعل البشرى والانفتاح الثقافى والتنازع الحضارى .

كما يتميز بالتطور الهائل فى تكنولوجيا الانتقال والاتصال ، حيث وصل الإنسان إلى القمر، وأرسل أجهزة إلى المريخ جمعت صوراً لسطحه وعينات من تربته ، واخترعت أدوات جديدة للتواصل بين أعداد كبيرة من الناس ، كما فى

شبكة الإنترنت ، والأقمار الصناعية ، والمحطات الفضائية ، التـــى أصـــبح قـــادراً عبرها على أن يرى ويسمع ما يدور فى أرجاء العالم .

هذه النقلة التقنية العلمية الهائلة ، نسبة لميلادها وتطورهـــا فـــى كنـــف الحضارة الغربية أفرزت – تحديات كبيرة – على كافة الأصعدة – أهمها :

اقتصاديات : أدت إلى زيادة الترابط بين الأسواق المختلفة حتى وصلت إلى حالة أقرب إلى السوق العالمية الكبرى ، خاصة مع نمـــو البورصـــات العالميـــة، وبروز الشركات عابرة القارات ، الأمر الذى أضعف الشركات الـــصغيرة ، وأعيـــا الدول الفقيرة .

دينياً : أدت إلى تغليب المادة على الروح والعاجل على الآجل ، والنـــزوة على المبدأ ، واختزلت الإنسان فى بعده المادى الاستهلاكى بل والشهوانى أحيانـــاً، وساهمت فى ترويج العلمانية الغربية ، والدعوة إلى فصل الدين عن الدولة فكـــراً وممارسة .

سياسياً : أوجدت أداة فعالة للنظام العالمى الجديد تمكنه من بسط سيطرته، ونشر حضارته والعمل على تشكيل العالم وفق الطريقة التـــى يريـــد عبـــر إحكـــام السيطرة على المؤسسات الدولية كالأمم المتحدة وصندوق النقد الدولى ومجلـــس الأمن ونحوه ، والسيطرة على أجهزة الإعلام العالمية من صحف وإذاعات وقنوات فضائية ونحوه .

اجتماعياً : أدت إلى تزايد الصلات بـــين الجمعيـــات والمؤســـسات غيـــر الحكومية وتعميق التنسيق بين المصالح المختلفة للأفراد والجماعات . فظهر مـــا يعرف بالشبكات الدولية Networking حيث بـــرز التعـــاون اســـتناداً للمـــصالح المشتركة بين الجماعات والمؤسسات .

الأمر الذى أفرز تحالفات بين القوى الاجتماعية على المستوى الـــدولى ، خاصة فى المجالات النافعة مثل : الحفاظ على البيئة ، أو فى المجالات القانونيـــة كتنظيف الأموال ، والمافيا الدولية للسلاح ، وفى الجانب غير المحمـــود أدت إلـــى ظهور الجريمة عابرة الحدود ، الذى نتج عنه فقدان التوازن النفسى والقيمى فـــى

مسيرة الحضارة البشرية .

ومن هنا تأتى أهمية الخطاب الإسلامى فى الدعوة لبيان أن ثوابت الإسلام تملك القدرة على التعايش مع كل الجماعات البشرية . ويتضح ذلك من خلال الأسس التالية :

1- الاعتراف أن الاختلاف بين بين بنى البشر فى الدين واقع بمشيئة الله تعالى، فقد منح الله البشر الحرية والاختيار فى أن يفعل الإنسان ويبدع ، وأن يؤمن أو يكفر : " فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ " (سورة الكهف: الآية 29).

والمسلم يوقن أن مشيئة الله لا راد لها ولا معقب ، كما أنه لا يشاء إلا ما فيه الخير والحكمة . علم الناس ذلك أو جهلوه ، ولهذا ينحصر عمله فى مهمة البلاغ المبين قولاً وعملاً دون إجبار أو إكراه: "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ " (سورة يونس: الآية 99).

2- وحدة الأصل الإنسانى والكرامة الآدمية : انطلاقاً من قوله تعالى : " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ " (سورة الحجرات : الآية 13).

وقوله تعالى : " وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي البَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ " (سورة الإسراء : الآية 70).

فالناس أكرمهم عند الله أتقاهم ، أبوهم واحد ، والرابطة الإنسانية بينهم قائمة شاءوا أم أبوا ، هذه الرابطة تترتب عليها واجبات شرعية .

3- التعارف : لقوله تعالى : " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ" (سورة الحجرات: الآية 13).

وكما ورد فى الحديث "وأشهد أن العباد كلهم أخوة".

فالتعارف أساس دعا إليه القرآن ، وضرورة أملتها ظروف المشاركة فى الدار أو الوطن بالتعبير العصرى، وإعمال لروح الأخوة الإنسانية بدلاً من إهمالها .

والروابط الاجتماعية بين البشر كثيرة ، عبرت عنها الآية : " قُلْ إن كَــانَ آبَاؤُكُمْ وَأبْنَاؤُكُمْ وَإخْوَانُكُمْ وَأزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أحَبَّ إلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّــصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأمْرِهِ " (سورة التوبة : الآية 24).

إذا حوت : الرابطة العائلية ، والرابطة القومية ، ورابطة الإقامة (الوطن) ورابطة المصلحة ، والرابطة الإسلامية .

4- التعايش السلمى : إذ أن حياة لا تقوم بغير تعايش سمح : بيعــاً ، وشــراءً ، وقضاءً ، واقتضاء، ظعناً ، وإقامة ، وتاريخ المسلمين حافل بــصور التعامــل الراقى مع غير المسلمين .

وقد حدد الله سبحانه وتعالى أساس هذا التعايش بقوله : " لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّــهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إلَيْهِمْ إنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ " (سورة الممتحنة : الآية 8).

إن غير المسلم إذ لم يبدأ بحرب ، ولم يظاهر على إخراج المسلمين ، فما من سبيل معه غير التعايش الجميل الملتزم بالبر وهو جماع حسن الخلق ، والقسط هو العدل والفضل والإحسان .

5- التعاون : كثير من القضايا العامة تشكل قاسماً مشتركاً بين المسلمين وغيرهم، ويمكن التعاون فيها ، كما أن الأخطار التى تتهددهم ليست قليلة ، ويمكــن أن تشكل هذه القواسم المشتركة منطلقاً للتعايش والتعاون ، وأهم هــذه القواســم المشتركة فيما يلى :

أ- الإعلاء من شأن القيم الإنــسانية والأخــلاق الأساســية . فالعــدل والحريــة والمساواة والصدق والعفة كلها قيم حضارية تشترك فيها الأديان والحضارات وترسيخها فى المجتمعات هدف مشترك يمكن التعاون عليه .

ب- مناصرة المستضعفين فى الأرض وقضايا العدل والحرية ومحاربة الظلم ومــن ذلك اضطهاد السود والملونين فى أمريكا واضطهاد الأقليات الدينيــة وســائر الشعوب المقهورة فى فلسطين وكسوفا والشيشان ونحوه .

فالإسلام يناصر المظلومين من أى جنس ودين ، والرسول صلى الله عليه وسلم قال عن حلف الفضول الذى تم فى الجاهلية : (لقد شهدت فى دار عبدالله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لى به حمر النعم ، ولو أدعى إليه فى الإسلام لأجبت).

فالنزعة الإنسانية هى لحمة الخطاب الإسلامى .

ويكفى للدلالة على ذلك أن لفظة "الإنسان" تكررت فى القرآن ثلاثاً وستين مرة ولفظة: "بنى آدم" تكررت مائتين وأربعين مرة ، وأول نداء فى القرآن كان نداء للناس كافة : " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ " (سورة البقرة : الآية 31).

كما أول خمسة آيات نزلت من القرآن (من سورة العلق) ذكرت لفظة : "الإنسان" فى اثنتين منها : " اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ . الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ" (سورة العلق : الآيات 1- 5).

والله سبحانه كرم الإنسان إذ خلقه بيده فى أفضل وأجمل منظر وأحسن تقويم ونفخ فيه من روحه وميزه بالعقل الذى يعى ويريد ويختار ، وأسجد له ملائكته واحتفى به فى الملأ الأعلى وسخر له الكون ، وأنزل إليه كتبه ، واختار من جنسه رسلاً ، يدعون إلى الواحد الديان ، ويسمون بإنسانية الإنسان .

وكذلك كانت سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم تأكيداً لهذه الإنسانية إذ أنه صلى الله عليه وسلم الرحمة المهداة للعالمين :" وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ " (سورة الأنبياء : الآية 107) وكانت أفعاله صلى الله عليه وسلم تأكيداً لمبدأ الأخوة الإنسانية : (أنا شهيد أن العباد كلهم أخوة) . والمساواة الإنسانية (كلكم لآدم وآدم من تراب).

والخطاب الإسلامى يراعى التوازن بين العقل والوحى ، وبين المادة والروح ، وبين الحقوق والواجبات ، بين الفردية والجماعية ، بين الإلهام والإلتزام، بين النص والاجتهاد ، بين الواقع والمثال ، بين الثابت والتحول ، لا ينظر للحضارة الغربية بازدراء واحتقار ، كما لا يراها بعين الإعجاب والانبهار ،

بل يتعامل معها وفق التوجيهات التالية :

1- يؤمن بالتعددية الحضارية الثقافية التشريعية والسياسية والاجتماعية : " لِكُلٍّ جَعَلْنَا منكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً " (سورة المائدة : الآية 48) ، " وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ " (سورة المائدة : الآية 48).

2- يعمل على تنمية آفاق التواصل الحضارى ومن ذلك الإفادة من الحضارة الغربية فى المنهج العلمى فى الكونيات والنظم الإدارية المتقدمة وتجديد الإحساس بقيمة الوقت وقيمة العدل فى ظل مناخ كريم .

والدعوة إلى قيام شراكة إنسانية صحيحة وقيمة – من خلال التبادل العادل للمصالح – والسعى الجاد لخفض أصوات الغلاة من الطرفين .

3- يركز على المنظومة القيمية فى علاقتنا مع الغرب والقائمة على وحدة الأصل الإنسانى ومنطلق التكريم الإلهى للإنسان : " وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ .." (سورة الإسراء : الآية 70)، وإحياء مبدأ التعارف ".. لِتَعَارَفُوا .." (سورة الحجرات: الآية 13)، وتعميق الأخوة الإنسانية (وأشهد أن العباد كليهم أخوة) والتعامل بالبر والعدل مع المسالمين".. أن تَبَرُّوَهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ.." (الممتحنة : الآية 8).

4- يعمل على إيجاد القواسم المشتركة والإعلاء من شأن الأنساق المتفقة فالحضارات تتقاسم أقدار من القيم مثل العدل والمساواة وا لحرية ..إلخ وأهل الحكمة من كل ملة يستحقون الشكر والعرفان .

5- لا يرى الغرب كتلة واحدة بل يتعامل معه على أساس أنه دائرة واسعة الأجزاء متعددة المنافذ، يمكن مخاطبتها بموضوعية لرعاية المصالح والمنافع المتبادلة دون جيف أو ظلم لتحقيق الأمن والسلام العالميين .

6- يؤكد الالتزام الواضح بالحرية وحقوق الإنسان ومشروعية الخلاف الفكرى والتعدد الدينى والثقافى والتداول السلمى للسلطة ويدافع عنها بوصفها أساساً من مبادئ الإسلام ، وينبذ العنف فى العمل السياسى ولا يخلطه بالجهاد .

7- يدعو إلى إحياء مبدأ التساكن الحضارى واستكمال التوازن المفقود فى الحضارة الغربية بالأساس الأخلاقى عبر قدوة ومصداقية يتطابق فيها المثال والواقع ويكون بدلالة الحال أبلغ من دلالة المقال .

8- يدعو إلى مخاطبة الرأى العام الغربى من منطلق إنسانى تجاه مآسى المسلمين بإعلام قوى والإفادة من ذلك فى دفع عجلة الحوار والتفاهم .

9- يعمل على الإسهام فى علاج مشكلات المجتمع الغربى وإفرازات الحضارة من انحلال أسرى وفتكك اجتماعى وانهيار أخلاقى وانحراف جنسى وتعصب عرقى، والعمل على إبراز تلك الإسهامات .

فالمسلمون أمة ذات رسالة متجددة بين الناس ، قرنا بعد قرن ، وجيلاً بعد جيل ، جوهرها عبادة الله وحده ، ومبادئها تحرير الإنسان ، وإحقاق الحق ، وإقامة العدل ، وإشاعة روح التراحم والتواصل بين الأفراد والشعوب ، وتحقيق السلام العادل الذى تنتعش من خلاله التنمية الإنسانية الشاملة .

سبع مقالات فى الإعلام

أ.د. حامد طاهر *

المقالة الأولى :

الإعلام وبناء العقل العربى

لم يعد الإعلام فى العالم المعاصر ، شأناً خاصاً أو كمالياً ، بل إنه أصبح واقعاً ضرورياً لا يكاد يستغنى عنه أحد من الناس ، وكما يقال بحق إن من يغلق تلفزيونه على نفسه فى المساء سوف يجد فى الصباح من يحدثه عما شاهده فيه. والواقع أن وسائل الإعلام قد تغلغلت فى حياة الناس بصورة جعلتهم يعتمدون عليها اعتماداً كبيراً سواء فى معرفة الأحداث ، أو تحليل الأخبار ، أو تكوين الاتجاهات ، أو التسلية والترفيه .

وكما كان للإعلام المعاصر تأثيره الواضح على المواطن فى كل أنحاء العالم ، فقد كان له تأثيره فى العالم العربى ، ولكن مع بعض الفروق والاختلافات. فالبنسبة للغرب ، ظهر الإعلام المعاصر بعد تطور طويل وتدريجى من مسيرة المعرفة والتكنولوجيا ، وكذلك بعد أن استقرت نظم التعليم الحديثة ، وانتشرت على نحو واسع مقولات الثقافة العقلانية فى سائر المجتمعات . أما فى العالم العربى فقد ظهر الإعلام المعاصر قبل أن يحدث فيها مثل هذا التطور المعرفى والتكنولوجى ، كما أن التعليم ما يزال فى مرحلة متواضعة من تطوره وانتشاره .

من هنا كان ارتباط المجتمعات العربية بالإعلام المعاصر مختلفاً فى الدرجة والنوع عن ارتباط المجتمعات الغربية به . وبسرعة بالغة أصبح الإعلام المعاصر

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية ومناهج البحث بدار العلوم ،
ونائب رئيس جامعة القاهرة

يقوم فى المجتمع الغربى بدور الأسرة والمدرسة والجامعة فضلاً عن المكتبة والمنتديات الثقافية الحية . ولعل ذلك يتضح من الإحصائيات التى ترصد نسبة المشاهدة التى تتجاوز أحياناً 90% عند بث المسلسل اليومى فى بعض الدول العربية.

والسؤال الآن : هل استفادت المجتمعات العربية من إمكانية الإعلام المعاصر فى عمليات التنمية والتطوير التى تقوم بها حالياً ؟ وإذا كانت هناك رغبة فى الاستفادة ، فكيف تكون ؟

الملاحظ أن تلك الاستفادة لم تتحقق بالصورة المرجوة حتى الآن . فقد تفاوتت الاستراتيجية الإعلامية فى كل البلاد العربية تقريباً على نحو غير متوازن. ففى بعض الفترات اتجه الإعلام تحت ضغط التوجهات السياسية نحو ما كان يطلق عليه فى الأدب العربى القديم (المفاخرة والمنافرة) أى تمجيد الذات وتشويه الآخرين ، وهذه هى الفترة التى سقط فيها الإعلام العربى سقوطاً مريعاً. وفى فترة أخرى اتجه الإعلام العربى نحو تسطيح الثقافة وتمييع حدة المشكلات ، وكان الهدف المقصود حينئذ هو أن ينام المواطن العربى على موسيقى هادئة لكى يتمتع بنوم مريح وأحلام سعيدة ، لكنه مع الأسف كان يصحو ليعانى من نفس المشكلات وهى تتفاقم ، ثم تتحول إلى أزمات . وأخيراً جاءت فترة غلبت على الإعلام المعاصر استراتيجية الترفيه والتسلية بهدف إبعاد المواطنين عن كآبة الواقع ، وضباب المستقبل . . وهكذا ضاعت – خلال تلك الفترات الثلاث التى لم تتجاوز الخمسين عاماً فقط – رؤية أو استراتيجية متنامية للإعلام العربى، بحيث يتحقق من خلالها حزمة من الأهداف التى تخدم عمليات التنمية والتطوير ، إلى جانب وضع المواطن العربى فى قلب العالم المعاصر ، وإحاطته بكل ما يجرى فيه من أحداث وتطورات تنعكس بالضرورة على واقعه ومستقبله .

ومن المقرر أن وضع تلك الرؤية أو الاستراتيجية المتكاملة يتطلب أولاً تحديد العناصر ، وثانياً ترتيب الأولويات ، ثم الاتفاق أخيراً على وسائل التنفيذ .

بالنسبة إلى العناصر فهى تتراوح بين تربية النشئ على مجموعة القيم العربية الأصيلة ، وتبسيط ونشر الثقافة العلمية بين المواطنين ، مع تبصيرهم بأحوال المجتمعات الأخرى ، وما يحدث فى العالم من توجهات . وفى هذا الإطار تبرز ثقافة التسامح ، وثقافة حقوق الإنسان ، وثقافة المجتمع المدنى ومنظماته الأهلية ، كما تبرز أهمية الآداب والفنون المحلية والعالمية ، كذلك ينبغى عدم إغفال عنصرى التاريخ القومى واللغة العربية باعتبارهما من مقومات الأصالة فى المجتمع العربى . وهنا ندخل مباشرة إلى موضوع هذا المقال ، وهو دور الإعلام فى بناء العقل العربى.

وفى تصورى أن هذا العقل – الذى يقصد به العقلية أو الذهنية أو الثقافة بصفة عامة – يتطلب التوازن بين ركيزتين أساسيتين هما : الأصالة والمعاصرة. ولكى لا نتوه فى ضباب تلك المصطلحات التى استهلكت كثيراً دون تحديد دقيق لمعناها ومحتواها ، فإننى أعرّف المعاصرة بأنها متابعة ما يجرى فى العالم المعاصر من أحداث وتطورات ومستحدثات ، بحيث يتفاعل معها الإنسان العربى دون خشية من مواجهتها، أو صدمة من رؤيتها لأول مرة – وبالطبع لا يتحقق ذلك إلا إذا تم تزويده بعناصر المنهج العلمى الذى كان له دوره الرئيسى فى مختلف التطورات التى شهدها العالم ، والتى تركزت معظم معالمها خلال القرن العشرين ، الذى قيل عنه بحق أنه اختصر بمخترعاته العلمية القرون العشرين التى سبقته ، كما تركزت أخطر مخترعاته فى عشر السنوات الأخيرة . وأهمهما الثورتان الإلكترونية ، والمعلوماتية . ويمكن هنا الإشارة إلى ظاهرتين حديثتين دخلتا مؤخراً إلى عالمنا العربى ، وآثار مصطلحاهما الكثير من البلبلة قبل أن يتفهمهما العالم العربى ، ثم يشرع فى تطبيقهما وهما : الخصخصة والعولمة . ولعلنا جميعاً نذكر ذلك الجدل اللغوى الذى احتدم بين المثقفين العرب حول أصل هذين المصطلحين ، وكيف تم اشتقاقهما ؟ وما هما الفعلان اللذان صدرا عنهما ؟ (وبالمناسبة ما يزال هذا البحث موجوداً فى أدبيات هذين الموضوعين) بينما كان الحال فى الغرب على خلاف ذلك تماماً ، فقد تم التعامل مع كل منهما باعتباره ظاهرة متطورة عن سلسلة

طويلة من الأفكار والأحداث والسياسات ، وبالتالى لم يحدثا هناك نفس الضجة التى أحدثاها عندنا .

أما الأصالة فأقصد بها ثلاثة عناصر هى اللغة والتاريخ والدين ، ولا شك أن هذه الثلاثية هى التى تحافظ على هوية الأمة ، وتضمن استمرارها من الماضى للحاضر ، ومن الحاضر إلى المستقبل . أما اللغة فما زال لدينا فريقان يتعصب كل منهما لرأيه الضيق فيها . فهناك من يرى أن الفصحى هى وحدها اللغة التى ينبغى أن تنتشر على ألسنة الناس فى طول العالم العربى وعرضه ، وهناك من يتعصب للهجات المحلية باعتبارها وسيلة التعبير اليومية لدى الشعوب العربية . وينسى الفريقان أن اللغة الفصحى كانت وما تزال هى لغة الأدب والتعبير الرسمى والعلمى المعتد بها فى هذه المجالات ، بينما اللهجات المحلية كانت وسوف تظل هى وسيلة التعبير اليومى لدى الناس . وهكذا فإن التعايش بينهما له جذوره التاريخية ، وليس فى وجوده أى ضرر من إحداهما على الأخرى ، اللهم إلا إذا حاول أحدنا أن يتكلم بلهجته المحلية فى محفل عربى عام، أو إذا أراد أن يفرضها على شعب عربى غير شعبه الذى يتفاهم بها .

وأما التاريخ ، الذى كادت تنمحى مع الأسف معالمه الرئيسية من وسائل الإعلام العربى تماماً، فهو يمثل العنصر الثقافى للأصالة . وبدونه لا يمكن لذاكرة الأمة أن تمتد وأن تتواصل وتتجذر فى نفوس النشئ . وهنا لابد من تصحيح مفهوم خاطئ حول التاريخ العربى ، فليس من المقبول أن نتوقف فقط عند لحظات النصر والازدهار فى تاريخنا ، بل لابد من التوازن المعقول ، فنعرض أيضاً للحظات الهزيمة والانكسار ، لأن التاريخ عبارة عن عملة ذات وجهين ، ولا يمكن فهمه بدون أن نتعرف عليهما معاً ، كما أن العبرة التى تؤخذ من الوجه المظلم ربما تكون أكثر فائدة ، وأشد دفعاً للأجيال الجديدة على عدم الوقوع فى الأخطاء السابقة أو تكرارها مرة أخرى .

ويظل الدين من أهم مقومات الأصالة ، وهنا ينبغى الحرص على احترام قيمه وتعاليمه فى وسائل الإعلام ، وعدم المساس برموزه ، أو كما يحدث حالياً من

ضرب بعض علمائه ببعض . وهناك مشكلات وبحوث دينية ليس مكانهـا شاشـات التلفزيون وإنما مجامع الفقه ، كما أن الفتـوى ينبغـى أن تؤخـذ مـن أماكنهـا المحترمة، ومجامعها المشهود لها بالثقة والكفاءة . وأتمنى فـى هـذا الـصدد أن يُستبدل بمصطلح (حوار الأديان) الذى ثبت عدم جدواه حتى الآن مصطلح (التعايش بين الأديان) الذى يفتح صفحة جديدة بين جميع أتباعها .

وأخيراً ينبغى أن أشير إلى حقيقة باتت واضحة للجميع ، وهى أن الإنسان كان فى الماضى يأخذ ثقافته من الأسرة ، والمدرسة ثم الجامعة ، والبيئة المحيطة به ، ثم دائرة العمل الذى يقضى حياته فيه . أما الآن وقد أصبحنا جميعـاً نعـيش عصر الإعلام الكاسح فإن كل هذه الروافد قد تأثرت إلى حد كبير أو قليل بما يقدمه الإعلام المعاصر، سواء كان محلياً أو عالمياً . وإذا لم يسرع القائمون على الإعلام العربى بتدارك الموقف ، وأن يتحملوا مسئوليتهم الكبيرة التى أصبحت ملقاة عليهم فى المقام الأول ، فإن الإنسان العربى سوف يفقد الكثير من خصائصه ، بل وسوف تهتز من تحته الأرض التى يقف عليها .

المقالة الثانية :

صورتنا الإعلامية فى الخارج

الحقيقة التى لا يمكن إغفالها أننا لا يمكن أن نعيش منعزلين عن العالم ، وحتى إذا أردنا ذلك لن نستطيع ، لأن العالم فى نظامه الحالى لم يعد يسمح لأى كيان من كياناته بالانعزال ، أو بالانفصال ، نتيجة شيوع شبكة المواصلات والاتصالات التى لم تعد تستثنى مكاناً واحداً فيه من المرور المباشر عليه ، أو حتى العبور بجواره . لذلك فإننا سنظل محتاجين إلى العالم كما أنه محتاج إلينا . من هنا كان من اللازم أن نتواجد على الساحة الدولية ، كما نتواجد تماماً فى قلب الرأى العام العالمى . وإذا كانت الدبلوماسية المصرية تختص بالجانب الأول ، فإن المهمة الثانية تقع على عاتق الإعلام المصرى ، الذى ينبغى أن يطور من تقنياته ، ويخطط لبرامجه حتى تستطيع أن تعرض ما هو محلى ، خالص المحلية، بالصورة التى تجذب أنظار العالم إلينا ، وتصحح الصورة المشوهة عنا. والواقع أن الثقافة المصرية سواء فى تاريخها الطويل، أو فى تنوعها الحالى قادرة على أن تقدم خصوصيتها لكل شعوب العالم ، مستفيدة فى ذلك من جذورها الإنسانية ومقوماتها الحضارية التى تهم كل إنسان فيه . وسوف أكتفى هنا بعدة أفكار :

الفكرة الأولى : العمل على عرض حضارتنا الفرعونية فى مختلف جوانبها المعمارية والإدارية والأخلاقية من خلال أعمال درامية للكبار ، وصور متحركة للصغار إلى جانب الأفلام التسجيلية التى ما زالت ضعيفة جداً عندنا .

الفكرة الثانية : الاهتمام بعرض الفترة المسيحية ، وما قامت به مصر من دعم هذه الديانة على مستوى العالم كله ، إلى جانب التركيز على ما قدمته من شهداء فى هذا الصدد .

الفكرة الثالثة : إعادة إحياء التراث الإسلامى المصرى ، والذى ما زال قائماً حتى الآن فى المساجد والمدارس والأسبلة والمخطوطات .

الفكرة الرابعة : تسجيل التراث الشعبى الموجود حالياً ، والذى بدأت بعض عناصره فى الاندثار ، نتيجة الزحف المتزايد للمدينة الحديثة ، والواقع أن هذا التراث الشعبى يحفل بألوان متنوعة من التجربة المصرية التى يمكن أن تلتقى مع الكثير من تجارب شعوب البحر المتوسط .

الفكرة الخامسة : العرض الأمين للواقع المعاصر بكل ما يشتمل عليه من رغبة المجتمع المصرى فى التقدم ، وتحقيق الازدهار تحت مظلة السلام ، وليس الحرب أو الاعتداء على الآخرين .

الفكرة السادسة : إلقاء الضوء على حياة مختلف الجاليات الأجنبية التى تعيش فى مصر ، دون أن تحس بأى تفرقة أو تمييز ، بل إنها قد أصبحت جزءاً من نسيج الشعب المصرى الذى يحسن استقبال الغرباء ، ويحولهم مع مرور الوقت إلى مواطنين .

الفكرة السابعة : العرض الأمين لمختلف جوانب الحياة فى الريف المصرى، الهادئ ، الجميل ، والذى تظلمه مع الأسف مسلسلاتنا حين تقتصر فى تصويره فقط على عرض حكاية العمدة المستبد مع الفلاح الذليل !

الفكرة الثامنة : عدم إغفال جوانب النهضة الصناعية والعمرانية وشبكات الطرق والكبارى والتطور الهائل فى وسائل الاتصالات ، وفى مجالات التعليم والصحة التى تمت فى السنوات الأخيرة ، والتى تثبت رغبة المصريين فى أن يقيموا على أرضهم حياة حقيقية مزدهرة ، تقتبس من أحدث وسائل العصر ، دون أن تتخلى عن موروثها الثقافى والحضارى الممتد عبر آلاف السنين .

تلك مجرد أفكار لأهل الإعلام المصرى ، أرجو أن تجد لديهم بعض القبول، أو التطوير ، أو التعديل . . المهم ألا يقفوا فى مكانهم ساكنين ، بينما العالم كله يتحرك ، وبسرعة هائلة ، إلى الأمام .

المقالة الثالثة :

ثقوب فى الإعلام الغربى

لا ينكر أحد أن الإعلام الغربى متقدم جداً ، وأنه يستخدم أحـــدث وســـائل التكنولوجيا فى الاتصالات والمعلومات ، ولكنه مع الأسف يحتوى على الكثير مـــن الثقوب التى يأتى فى مقدمتها

أولاً السياسة الإعلامية التى قد تظهر أحياناً ، وتختفى عن الأنظـــار فـــى كثير من الأحيان ، ولكنها موجودة وجوداً يشعر به أى ملاحظ لديه قدر متوسط من الذكاء . فأنت عندما تقول للغربيين إن إعلامكم يسئ إلى العرب والمسلمين يجيبون على الفور بأن الإعلام لديهم حر . وهو فى الواقع ليس كـــذلك. فهنـــاك محـــاذير، وهناك ثوابت ، وطبعاً هناك مساحات متاحة للحديث والحـــوار وعـــرض مختلـــف الآراء باستثناء أمر واحد هو إعطاء أى صورة حسنة ، أو نقطة إيجابيـــة للعـــرب والإسلام .

ثانياً العنصر البشرى الذى يعمل فى مجال الإعلام الغربى ، والذى تنحصر ثقافته فى حدوده الـــضيقة ، دون محاولـــة الانفتـــاح علـــى الـــشعوب الآســـيوية والأفريقية، كما أنه لا يريد أو لا يرغب فى محاولة التعرف علـــى ثقافـــات العـــالم المختلفة ، ويكتفى – مع الأسف – بالمرور العـــابر عليهـــا دون التعمـــق فيهـــا ، وبالتالى نجده يعرضها عرضاً خاطئاً ، وفى أفضل الأحوال ، عرضاً ســـطحياً مـــن الخارج فقط . فمثلاً عندما يحاول أى تليفزيون فى الغرب نقل صورة حى شعبى فى القاهرة سوف تجده يركز على وجوه الناس وملابسهم ، وما يعرضونه للبيع فـــى الدكاكين أو يشربونه وهم جالسون على المقاهى . لكنه لا يستطيع أن ينقل الجـــو الودى الذى يربط بين هؤلاء الناس ، ومدى التعاطف الذى يكنه بعضهم لـــبعض ، والشهامة التى يسارعون بها إلى مساعدة من يطلب منهم المساعدة ســـواء كـــان

مصرياً أو من السائحين .

ثالثاً : الإعلام الغربى لا يُقدم إلا ما هو جميل ومبهر عن الحياة الغربية ، وهو يطيل فى ذلك ويعيد ، لكنه يسكت تماماً أو يمر مروراً عابراً عن مظاهر القبح والدمامة التى توجد فى أشهر مدنه وعواصمه ، والتى لا يعرفها سوى من ذهب إلى هناك وعاش بينهم لفترة طويلة . إن مدن الغرب تحتوى على أحياء بكاملها تمتلئ بالقمامة ، وينتشر فيها العاطلون والمتشردون ، بل يوجد فيها من يبحث فى أكوام القمامة عن بقايا طعام لكى يأكله ، وهناك من ينام بصورة دائمة على الأرصفة . وقد بدأت ظاهرة التسول فى السنوات الأخيرة تغزو أشهر المدن الأوربية مثل لندن وباريس وروما . . فما هو موقف إعلامهم من ذلك ؟ لا شئ سوى السكوت ، أو المرور السريع حتى لا يقال إنهم يفتقدون الموضوعية ، وذلك فى حين أنهم يبحثون عن كل سلبية فى الشرق لكى يبرزوها لديهم .

أذكر أننى شهدت فى باريس مسابقة تليفزيونية لمن يقدم أفضل ريبورتاج، وكان من بين الفائزين شاب فرنسى جاء إلى مصر ، وصوّر حياة الزبالين فى حى البساتين ، منذ اللحظة التى يستيقظون فيها مع أذان الفجر حتى يجمعوا القمامة فى عربات الكارو ويعودوا بها عند الضحى ! ويومها كنت أتمنى أن أكون مصوراً تلفزيونياً لكى أنقل للعالم العربى صورة من أحد أحياء باريس التى أعرفها جيداً لكى تكون رداً مفحماً على تلك الصورة السيئة عن مصر . . مصر التى تمتلئ بألوان رائعة من الجمال !

أشكال الحوار التلفزيونى

لا تخرج أشكال الحوار التلفزيونى عن ثلاثة أشكال :

الأول وهو المعتاد عندنا فى التلفزيون المصرى أن المذيع يكون على يقين من الإجابات التى سوف يدلى بها الضيف على أسئلته . وبذلك يبدو التوافق التـام بينهما ، وما يلبث الإثنان أن يمتزجا ويصبحا صوتاً واحداً يخاطب المـشاهدين أو بالأحرى يعلمهم ويرشدهم إلى سواء السبيل.

أما الشكل الثانى فيكون فيه المذيع مستفهماً حقيقياً عن موضـع بعينـه ، وهنا تبدو إجابات الضيف فى الغالب مفاجأة له ، وفى تلك الحالة يضع المذيع نفسه فى صفوف المشاهدين الذين يهمهم أن يعرفوا الحقيقة من الضيف . ولاشك أن هذا الشكل أفضل بكثير من الأول ، وبعض المذيعين يتقنونه إلى درجة أنهـم يظهـرون وكأنهم لا يعرفون بالفعل ما لدى الضيف ، ولذلك يكون تأثير اللقاء أشـد وقعـاً ، وأسرع إلى القبول .

وأما الشكل الثالث وهو الأعلى من الناحية الفنية فهو الـذى يتخـذ فيـه المذيع موقفاً مضاداً للضيف ، بحيث يمضى الحوار بينهما وكأنه مناظرة يتخذ كـل واحد منهما موقفاً مغايراً للآخر . وهنا على المذيع أن يتحلى بـالكثير مـن الأدب والذوق ومراعاة مشاعر ضيفه ، لكنه يظل متمسكاً برأيه لكى يضطر الضيف إلـى محاولة إثبات وجهة نظره بشتى الطرق، ومنها تقديم الحجج والإكثار من الأمثلة ، الأمر الذى ينتهى إلى إفادة المشاهدين ، وتوسيع آفاقهم ، وفتح نوافذ الموضـوع المغلق أمامهم .

والواقع أن الأشكال الثلاثة تمثل التطور الذى شهده التلفزيون ومـا يـزال يشهده فى المجتمعات النامية مروراً بالمتوسطة ووصولاً إلى المجتمعات المتقدمـة

تماماً . ففى الشكل الأول يعامل المشاهدون على أنهم تلاميذ ، عقـولهم صـفحات بيضاء ، ومهمة التلفزيون فى هذه الحالة هى ملؤها بالمعلومات دون الدخول فـى اختلاف وجهات النظر ، وتعادل الأدلة وتناطح البراهين . أما عندما يتقدم المجتمع قليلاً على طريق الثقافة فعندئذ يكون مستعداً للاستماع إلى كل جوانـب المـسألة ، وآراء المؤيدين والمعارضين لها ، ولا يخشى عليهم فى هذه الحالـة أن يتعـصبوا لواحدة منها دون الأخرى ، لأنهم يدركون جيداً أن الآراء تختلف باختلاف البشر ، وأن للحقيقة وجوهاً متعددة ، وأن بين اللون الأبيض واللون الأسود أطيافاً كثيـرة تنبثق منهما ، ويمكن فى النهاية ألا تنتمى إليهما ، والدليل على ذلك أنـه عنـدما يظهر برنامج حوارى حقيقى فى تلفزيونات الدول النامية تجده قد أحدث ردود فعل واسعة ، وشغل الناس بالحديث عنه ، وربما قسمهم إلى فريقين . أما فـى الـدول المتقدمة فإن مثل هذا البرنامج يكون عادياً جداً ، لأن المشاهدين متعـودون علـى قراءة الكتب ، وهذه تحتوى عادة على الآراء والآراء المضادة لها . وكل إنسان أن يكون وجهة نظره بهدوء ودون اشتباك مع أصحاب وجهة النظر المخالفة . وأعود فأقول إن التلفزيون هو الذى يعكس ثقافة المجتمع الذى يخاطبه : إيجاباً أو سلباً ، تقدماً أو تخلفاً . أو كما قال أحد دارسى الإعلام العالميين إن كل شعب يحصل على الإعلام الذى يستحقه !

المقالة الخامسة :

الكاميرا الكسولة

كنت أجلس أمام التلفزيون أشاهد مجموعة الأخبار المحلية ، أى الأخبار التى تعكس أحداثاً وقعت خلال اليوم . ومن الغريب والمدهش أن جزءاً واحداً مما أذيع فى النشرة لم يصحب بصورة أو ريبورتاج يؤكد ما قيل حوله من (كلام) . وتساءلت : لماذا يصر التلفزيون أن يتحول إلى إذاعة ، أى يقتصر على إلقاء المذيع النشرة من ورقة غير مصحوبة بأى صورة . وتلك هى إمكانيات الإذاعة ، أما التلفزيون فى كل بلاد العالم فإنه عبارة عن نقل الصورة أولاً مصحوبة بعد ذلك بالتعليق الكلامى المناسب . ومما زاد من دهشتى أن هناك العديد من الأحداث التى كان من الممكن أن تظهر للمواطن بصورة جيدة ومشرفة ، ومنها على سبيل المثال: أن وزارة النقل قد طورت وحسنت حوالى أربعمائة عربة درجة ثالثة تمهيداً لتحويلها إلى عربات درجة ثانية . هذا خبر عظيم ، وكان من الممكن أن تذهب كاميرا التلفزيون لتصويره ، وعرضه على الناس من خلال الشاشة ، حتى تطمئنهم إلى صدق الخبر من ناحية ، وإلى حركة التطوير التى تقوم بها إحدى الوزارات من ناحية أخرى . . لكن شيئاً من ذلك لم يحدث نتيجة كسل الكاميرا التى لم تنتقل إلى هناك . لماذا ؟ لعدم وجود كاميرات كافية . وقد يقال لعدم وجود فنيين كافيين . وقد يقال لأن المسئولين فى التلفزيون لم يجدوا الخبر مهماً فألغوا التصوير . والخلاصة أن الخبر خرج (إذاعياً) ولم يخرج (تلفزيونياً).

أذكر عندما كنت فى باريس ، أن نشرة الأخبار كانت تتوقف أحياناً لعدم وصول الريبورتاج المصور الذى يصحب الخبر . وأن إذاعته بدون صورة كان – وما يزال – يعتبر عيباً كبيراً فى عمل التلفزيون ذاته . وهكذا فإن تحويل نشرة الأخبار فى التلفزيون إلى نشرة إذاعية ، أى بدون صورة ، تفقده أهم مميزاته التى

ظهر من أجلها ، وهو بذلك يُلغى الطفرة التكنولوجية التى حـدثت بـين الإذاعـة والتلفزيون ، ويرجع بنا سنوات إلى الوراء . فما قيمة أن أجلس أمـام التلفزيـون لأشاهد مذيعاً يقرأ أخباراً من ورقة أمامه ، وهى غير مصحوبة بأى شئ يدل علـى صحتها ، أو يثبت مصداقيتها ؟

إن هذا النقد الذى أوجهه إلى التلفزيون ينبغـى أن يؤخـذ فـى إطـاره الإيجابى، وألا يفقد هدفه الأساسى وهو محاولة الارتقاء بأدائه حتى يكـون بحـق نافذة مصر الإعلامية على ما يجرى فيها ، وعلى ما يحدث فـى العـالم . وأود أن أشير هنا إلى أن التلفزيون المصرى لديه جوانب قصور كثيرة ، وخاصة فى نقـل العمل الحضارى الكبير الذى يجرى فى المجتمع . ويكفى أن أنبه هنـا إلـى عـدم مسايرة التلفزيون لنقل امتدادات الطرق والكبارى التى أقامتهـا الحكومـة خـلال السنوات الماضية ، وإلى ما فعلته فى مجال الطرق السريعة ، ومن أهمها الطريـق الصحراوى بين القاهرة والإسكندرية الذى تحول إلى طريـق زراعـى ، وتقـصير التلفزيون عن تصوير العمارات الفخمة التى تم تشييدها فى المـدن الجديـدة ، أو المدارس التى تم بناؤها فى طول البلاد وعرضها، أما عـرض آثارنـا الحـضارية القديمة فله قصة أخرى . والله المستعان .

المقالة السادسة :

مذيعتنا ومذيعتهم

المذيعة على الشاشة العربية تحاول أن تكـــون ممثلـــة . فـــتملأ وجههـــا بالمساحيق، ويديها بالأساور ، وأصابعها بالخواتم ، وتختـــار فـــساتينها صـــارخة الألوان، ثم تنفش شعرها وتتأنق في جلستها حتى إذا جاء وقت الكلام لـــم يخـــرج منها في الغالب إلا الهراء! وفي المقابل من ذلك تستمع إلى المذيعة الغربية فتجدها منطلقة اللسان ، حسنة التصرف ، بسيطة الملبس ، لا تكاد تضع في أذنيها حلقاً .

ما الفارق إذن بين مذيعتنا ومذيعتهم ؟ أهم فارق يتمثل في درجة الثقافـــة ومستواها وتنوعها . فالمذيعة الأجنبية لم يتم تكوينها فقط في كلية جامعية ، وإنما حضرت العديد من الدورات التدريبية ، وأتقنت فن الإلقاء ، ومحاورة الشخصيات ، وجمعت إلى ذلك كله معرفة بأحوال مجتمعها من ناحية ، وظروف العالم من ناحيـــة أخرى . وليس يعني هذا أننا نفتقد إلى المذيعات الجيدات ، فهن موجودات والحمد لله ، لكن الواحدة منهن ما تلبث بمرور الوقت أن تحاكي غيرها. حتـــى لا تقـــصر عنهن في شئ . . وهكذا تتحول المذيعة الجيـــدة مـــن كثـــرة مخالطـــة المـــذيعات الفارغات إلى إنسانة تهتم بالمظهر أكثر مما تهتم بتكوينها الثقـــافي أو اللغـــوي . وبهذه المناسبة فإنني أتعجب من أن اللغة التي هي وسيلة المذيعة الأساســـية فـــي عملها ، لا تلقى منها الاهتمام الكافي ، فلا تحاول إتقانها، أو تدريب نفسها عليها . كذلك فإن محاورة الضيوف تتطلب إجادة فن هام جداً هو فن السؤال ، الذي انحصر على لسان المذيعة العربية في سؤال واحد توجهه لضيفها: " هل يمكن أن تحـــدثنا عن الموضوع الفلاني ؟ " ومن العجيب أن علم المنطق الذي اخترعه أرسطو منـــذ ألفي عام يحتوي على عشرة أسئلة ، يمكننا أن نعرف بها حقيقة أي شئ ، ومـــع ذلك فإن معظم مذيعاتنا غافلات عنه . وإلى جانب ذلك يوجد نـــوع مـــن المـــذيعات اللاتي أصبحن مريضات بجنون الكاميرا . وهو داء يدفع المذيعة إلـــى أن تحـــرص

على تواجدها على الشاشة طوال البرنامج، ولذلك فإنها لا تتيح أى فرصة لـضيفها كى يتحدث ، مع أن الحوار التليفزيونى الناجح هو الذى يجعل الآخرين يتحـدثون ، لكن صاحبتنا ما أن تمسك بالميكرفون حتى تظل تثرثر فيه طوال الوقـت ، دون أن تنجح فى طرح سؤال هام ، أو إثارة موضوع يفيد المشاهدين .

وإلى جانب ذلك هناك نوع من المذيعات اللاتى يستضفن شخصاً متخصصاً فى مجال معين ، ثم يتجرأن بالحديث عن تخصصه ، والرجل ساكت أمام المذيعة ، ولسان حاله يقول : ولماذا استضافتنى إذن ؟ أما المذيعة التى تثير الغيظ والـشفقة معاً فهى تلك التى تحاول بكل الوسائل أن تكون خفيفة الدم وهـى ليـست كـذلك . وأخيراً فقد ساعد التليفزيون على ظهور بعض المذيعات المتسلطات، أو الفتـوات التى تفعل الواحدة منهن ما تشاء ، فتبتسم فى موضع الحزن ، وتكشر فى موضـع الفرح ، ولا يهمها أن تنرفز المشاهدين . ومع ذلك ، فقد بـدأ التليفزيـون عنـدنا يستعين بمجموعة جديدة من المذيعات اللاتى ندعو لهن بالسلامة من تلك الأمراض المزمنة فى المذيعات القديمات . . القديمات جداً !

المقالة السابعة :

نلتقى بعد الفاصل !!

هذه العبارة التى أصبحنا نسمعها من السادة والسيدات مقدمى البرامج التلفزيونية ، وخاصة فى الفضائيات العربية ، هى عبارة مستوردة من الخارج ، أى من الدول التى يتحرك فيها (الإعلام) بأسلوب اقتصادى بحت ، أى بغرض الكسب . وهذا معناه أن القناة التلفزيونية تقدم برامج مثيرة لشهية الجماهير ثم تفاجئهم بقطع البرنامج عدة مرات لكى تبث (إعلاناً) مدفوع الأجر لإحدى المؤسسات . وبالطبع فإن حصيلة هذه الإعلانات هى التى تصرف على القناة التلفزيونية ، بل وتدر عليها مكاسب هائلة . ويتضح ذلك من كثرة فى المسلسلات الدرامية والكوميدية ، وهنا لا يكاد يحس المشاهد بشئ من الضيق طالما هو يتابع شيئاً مسلياً وممتعاً وأحياناً مبهراً . ولأن كل شئ أصبح الآن بثمن ، فقد راحت برامج الحوار ، وهى البرامج التى تستضيف شخصيات سياسية أو اقتصادية أو رياضية أو فنية أو حتى ثقافية ، تستخدم تلك الوسيلة فى القطع لإذاعة إعلاناتها . وقد استدعى ذلك أن يضعوا فى إذن مقدم البرنامج المسكين سماعة بسلك ، بعضها يظهر بوضوح ، يخبرونه من خلالها أين ومتى يوقف ضيفه بعبارة (نلتقى بعد الفاصل) لكى يذيعوا هم الإعلان المقصود . . حتى الآن والمسألة تبدو اقتصادية بحتة، ويمكن قبولها فى إطار أن تلك القنوات الخاصة ، أى المملوكة لأفراد أو لمؤسسات وليست للدولة ، إنما تسعى لزيادة دخلها من الإعلانات لكى تستطيع أن تستمر وتصمد فى عصر المنافسة الذى يوصف أحياناً بأنه شرس .

لكننى بدأت ألاحظ ، وأحسب أن عدداً لا بأس به من المشاهدين الأذكياء يشاركوننى الرأى فى ذلك ، أن مقدم البرنامج أصبح يلجأ إلى مقاطعة الضيف بإعلانه (نلتقى بعد الفاصل) حين يكون كلامه صريحاً جداً ، أو جريئاً جداً ، أو لا يتمشى مع سياسة المحطة التلفزيونية التى تدعى الشفافية والموضوعية . وبالطبع

لا يقوم مقدم البرنامج بهذا القطع من تلقاء نفسه ، وإنما بأوامر تصدر إليه من مراقبة المحطة ، أى من أشخاص يتابعون جيداً كل كلمة تقال فى البرنامج . وهؤلاء عندما يشعرون بالخطر من الضيف يأمرون مقدم البرنامج المسكين بإيقافه عن طريق (نلتقى بعد الفاصل) وهنا تتوافر للمحطة التلفزيونية ، وللذين يديرون الحوار من وراء ستار ، ولمقدم البرنامج نفسه فرصة يتم فيها التقاط الأنفاس ، والبدء من جديد إما بسؤال آخر أو بتغيير الموضوع أو الهروب الهادئ منه . . الوسيلة إذن ماكرة وغير شريفة بالمعايير الأخلاقية ، فليس من المستحب أبداً أن نقاطع متحدثاً عن إكمال حديثه لكى نذيع إعلاناً ، أو حتى لكى نتلقى مكالمة من مشاهد ، وكثيراً ما تكون مكالمات الجمهور تافهة جداً بالنسبة لما يقوله ضيف البرنامج . ومن الناحية الثقافية البحتة ، هى أيضاً وسيلة سيئة للغاية ، لأنها تقطع استرسال الفكر لدى ضيف البرنامج ، وتنعكس سلباً على المشاهد الذى يتابعه . وتصوروا معى – وهذا يحدث بالفعل – شخصاً متخصصاً يتحدث فى موضوع سياسى أو اقتصادى هام ، ثم تقاطعه المحطة التلفزيونية لكى تعلن عن مسحوق غسيل ، أو معجون حلاقة ، أو أدوات تجميل . ومن الملاحظ أن بعض المحطات الإخبارية تلجأ لتلك الوسيلة لكى تعلن عن برامجها التالية حتى حين لا يكون لديها إعلانات ، وهذا يؤكد ما أقوله من أن وسيلة (نلتقى بعد الفاصل) إنما ينحصر الغرض الأساسى منها فى إيقاف تدفق فكر الشخصية المستضافة ، وعدم إيصاله بصورة واضحة ومحددة للمشاهدين . وبالطبع يظل الفارق شاسعاً بين السيدة أوبرا الأمريكية عندما تتوقف لتبث محطتها التلفزيونية إعلاناً بملايين الدولارات ، وبين محطة عربية تتوقف لكى تقدم لنا كرة تسقط فى الماء ، أو طائراً يرفرف فى الهواء !

الغنائية والدرامية فى المسرح الشعرى
عند فاروق جويدة

أ.د. عبدالحميد شيحة *

إشكالية التنظير :

ربما كان من قبيل توضيح منهج هذا البحث وغايته أن نطرح فـى بدايـة الأمر سؤالاً يرتكز عليه العنوان المختار له ، وهو سؤال سوف يثيـر كثيـراً مـن الدهشة ، بل الاستنكار ، وقد مضت عقود طويلة على بداية المسرح الشعرى الجاد فى الأدب العربى الحديث ، منذ ظهرت مسرحية مصرع كليوبـاترة سـنة 1927م لرائد هذا الفن أحمد شوقى (1868- 1932م) [1]. وعلى مدار هذه العقود ، تألقت فى ميدان التأليف المسرحى فى مصر أصوات شعرية متميزة ، لعل أبرزها عزيـز أباظـة (1989- 1973)، وعبـدالرحمن الـشرقاوى (1920- 1987)، وصـلاح عبدالصبور (1931- 1981).

والسؤال الآن هو : هل ما زالت "الغنائية" سمة من سمات المسرح الشعرى العربى تعوق تطوره ، وتقيد حركة الأحداث فى المسرحية الشعرية ؟

لقد كان طه حسين هو أول من انتقد مقدرة شوقى المـسرحية مـن هـذه الزاوية ، وقال عنه :

"... أما فى الغناء فقد أجاد من غير شك ، وأما فـى التمثيـل فقـد غنـى فأطرب وأثر فى القلوب ، ولكن لم يمثل شيئاً ؛ لأن التمثيل لا يرتجل ارتجـالاً ، ولا يهجم عليه فى آخر العمر ؛ وإنما هو فن يحتاج إلى الدرس ، ويحتاج إلى القـراءة

(*) أستاذ الأدب العربى الحديث بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

(1) نذكر هنا أن مسرحية على بك الكبير كانت أولى محاولات أحمد شوقى لكتابة مسرحية شعرية فى سـنة 1893م وهو لا يزال يطلب العلم فى باريس . وهى المسرحية التى أعاد كتابتها وأصدرها فى صورتها الحالية سنة 1932.

الكثيرة . وقد أضاع شوقى شبابه فى القصر ، وقد أضاع نشاطه وحدة ذهنه قبل أن يفرغ للدرس . وقد كان شوقى قليل القراءة ، فكان تمثيله صوراً ينقصها الروح، وأن حببها إلى الناس ما فيها من براعة الغناء "[1].

ويذهب الدكتور محمد مندور إلى أن العنصر الغنائى غالب على مآسى أحمد شوقى ، إلا أنه يستدرك على ذلك بقوله : " إنه مع ذلك لا يذهب بقيمة هذا الإنتاج الأدبى الجميل . ونحن نصر على أن مآسى شوقى الشعرية لو أتيح لها الموسيقيون والمغنون الذين يستطيعون تحويلها إلى أوبرا لأصابت نجاحاً كبيراً"[2].

أما الدكتور محمد غنيمى هلال فيرى أن الطابع الغنائى لشعر شوقى قد أثر تأثيراً سلبياً على شعره الدرامى ، ويقول :

"والعيب الذى يشوب شعر شوقى الدرامى ، أنه يكثر فيه الغناء ، فيتخلف بذلك عن الحدث فى تطوره ، وعن إحكام تصوير الشخصيات ؛ بل إن هذه الغنائية فى شعر شوقى تقف الحدث أحياناً ، وتضر بالوحدة العضوية الضرورية والحركة الدرامية فى المسرحية. ومن اليسير كل اليسر الوقوف على هذه القطع الغنائية المنبثة فى مسرحيات شوقى. ونشير هنا إلى كثير مما يقوله قيس فى مسرحية (مجنون ليلى)..."[3].

ويتضح من تقرير المسألة على هذا النحو أن "الغنائية" تمثل قطباً متنافراً مع "الدرامية" [4]، وأنها تقف على الطرف النقيض منها حين تتنازعان النص

---

(1) طه حسين : حافظ وشوقى (القاهرة ، 1933) وما بعدها .

(2) محمد مندور : مسرحيات شوقى (دار نهضة مصر ، الطبعة الرابعة 1970) ، ص 53.

(3) محمد غنيمى هلال : فى النقد المسرحى (دار نهضة مصر ، القاهرة ، 1965) ، ص 55.

(4) إن حصراً لتعريف مصطلح "الدرامية" Dramatic فى مجال موضوع الأدب المسرحى ، قد يخرج بها عن ثلاثة احتمالات :

أولاً : أن تكون صفة لمادة تصلح للتقديم الدرامى والتمثيل .

ثانياً : أن تكون إضفاء أو إبداعاً لحالة وجدانية انفعالية تتسم بها استجابة الشخصية الفنية أو المتلقى على السواء .

ثالثاً : أن تكون صفة لعمل يحقق متطلبات خشبة المسرح أو العرض المسرحى theatric بكل مقوماته

المسرحى الشعرى ؛ بل ربما كانت وسيلة يلجأ إليها الشاعر المسرحى الذى لم يتقن متطلبات فن المسرح . ثم إن "الغنائية" فى مفهوم هؤلاء النقاد ظاهرة سلبية ينبغى أن يتخلص منها المسرح الشعرى إذا أراد التحليق فى آفاق درامية حقيقية وحيوية لا يحدها سكون الغناء .

لكننا قبل الشروع فى الإجابة على هذا السؤال المركب من خلال دراسة بعض الأعمال المسرحية لأحد أشهر الأصوات الشعرة الغنائية على المستوى الجماهيرى وأحدثها ممارسة للكتابة المسرحية ، ينبغى أن نطرح سؤالاً آخر ربما يزيد المسألة تعقيداً ، وربما يجيب أيضاً إجابة جزئية عن السؤال المحورى للبحث. والسؤال هو : لماذا لا تعد العناصر "الدرامية" التى تخللت الشعر الغنائى وصارت سمة من سمات التقنية فى القصيدة الحديثة ، أمراً معيباً يستحق اللوم والانتقاد ، بدلاً من اتخاذها دلالات فارقة فى تطورها ؟

إننا ، إذ نطرح هذا السؤال البرئ ، لا نحاول الحذلقة ، أو التهرب من الإجابة ، أو ادعاء الذكاء ؛ وإنما ندعو مخلصين إلى التوقف قليلاً عند بعض

ومؤثراته .

وليس من شك أن الاحتمالين الأولين يعكسان طبيعة النص المسرحى وغايته ، وأن الاحتمال الأخير يحصر مجال تعامله فى العرض المسرحى الذى ليس من شأننا فى هذه الدراسة النقدية . ولكن إذا أمعنا النظر قليلاً وجدنا أن الاحتمال الأول يتسم بالعمومية والإطلاق ؛ وأن الاحتمال الثانى يحدد الغاية التى يرمى إليها النص المسرحى الجيد . أما وسيلة أو وسائل تحقيق هذه الغاية – أى خلق حالة من الانفعال لدى الشخصية والمتلقى ، فتتم عن طريق الأقاليم الدرامية الثلاثة : الحدث ، وبناء الشخصيات ، والحوار .

ولما كان تعاملنا فى الدراسة الحالية هو مع النص المسرحى المطبوع ، فإن مفهوم "الدارمية" ينصب على ما تسبغه هذه الأقاليم الثلاث على البناء المسرحى من تطور وصراع وتوتر تتم كلها عن طريق المفارقة أو المفارقات المسرحية . أما الغنائية **lyricism** فيقصد بها غالباً نزعة الشاعر للتعبير عن مشاعره الخاصة وانفعالاته بطريقة أخاذة تستميل النفوس بصورها الشعرية الممعنة فى الخيال ، وتعبيراتها الجميلة ، وإمكاناتها الموسيقية العالية التى يمكن أن تؤدى غناء يأسر الآذان . وهى خصائص احتفى بها الرومانسيون أيما احتفاء ، وطبعت كثيراً من أشعارهم ، وكانت سمة تميزت بها المآسى الشعرية الرومانسية كما سنرى بعد قليل ؛ ولكنها فى نظر بعض النقاد – خصائص تبعد الشعر المسرحى عن الموضوعية التى ينبغى أن يتحلى بها ، وتسلب الشخصية الدرامية مزية التعبير عن نفسها .

الأحكام النقدية التى شاعت وراجت ، حتى صارت من قبيل المسلمات التى لا تقبل الجدل أو المناقشة ، ولا تتريث لسماع وجهة النظر الأخرى . لقد اعتبر النقاد المعاصرون الخاصية الدرامية التى طبعت بناء القصيدة الحديثة سمة إيجابية أدت إلى تطورها ، وكشفت – فى الوقت نفسه – عن تطور الشاعر من حيث تكوينه الثقافى ، وإدراكه لعمله ، ووعيه بأهمية هذا العمل وقيمته بالنسبة إلى الحياة . وانعكست هذه الرؤية على العمل الشعرى ذى الطابع الدرامى ، فصار .

"بناء على مستويين : مستوى الفن ومستوى الحياة ذاتها . فنحن لا نستبصر فى القصيدة ذات الطابع الدرامى ، بمقدرة الشاعر عل ى بناء عمله الشعرى بناء فنياً فحسب ، بل نعاين كذلك – وهى القيمة الموضوعية لعمله – مدى قدرته على المشاركة فى بناء الحياة وتشكيلها . وهو عمل ينظر إليه فى مجمله كما ينظر إلى البناء الذى يقوم بعضه على بعض ، وترتبط أجزاؤه فى إحكام ودقة "[1].

ولم يذكر هؤلاء النقاد المعاصرون الطبيعة الدرامية لرؤية الشاعر فى القصيدة الحديثة ، ولم يعيبوها ، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حين نظروا إلى التقنيات المسرحية من تعدد الأصوات ، والشخصيات ، والحوار ، والجوقة (الكورس) ، والإرشادات المسرحية ، وكذلك التقنيات الروائية والسينمائية التى يوظفها الشاعر المعاصر للتعبير عن موقفه من العالم – نظروا إليها جميعاً على أنها من سمات التطور الإيجابى فى بناء القصيدة الغنائية الحديثة [2]. وهكذا نجد أنفسنا أمام موقفن نقديين يبدوان على طرفى نقيض ، أو بالأحرى نواجه موقفاً نقدياً واحداً يكيل بمكيالين : فمن حيث يمنح الشاعر الغنائى حرية استعارة الخاصية "الموضوعية" للدراما فى قصيدته ، يحرم على الشاعر المسرحى أن يحقق قدراً من

---

(1) عز الدين إسماعيل : الشعر العربى المعاصر (القاهرة : دار الفكر العربى ، الطبعة الثالثة ، 1978) ، ص 200- 234.

(2) على عشرى زايد : عن بناء القصيدة العربية الحديثة (القاهرة : مكتبة دار العلوم ، الطبعة الأولى ، 1978) ص 200- 234.

"الذاتية" الغنائية فى مسرحيته الشعرية .

لقد أردنا أن نسجل تلك الملاحظة النقدية ، لأن نقادنا المسرحيين الرواد، وهم يتناولون على سبيل المثال بعض مآسى أحمد شوقى ، وخاصة مسرحية مجنون ليلى ، طالما أغفلوا حقيقة هامة ، وهى أن هذه المسرحية بالذات تجرى فى إطار المفهوم الرومانسى للمأساة . ومن طبيعة هذا المفهوم أنه ينحو إلى التحرر من القواعد الكلاسيكية الصارمة للمأساة انطلاقاً من إيمان الرومانسيين بحرية الأديب المطلقة فى نبذ كل القيود ، واحتفائهم بالعاطفة . إن أهم ما يصبو هذا المفهوم إلى تحقيقه فيما يتصل بموضوع حديثنا أنه يعتبر :

"العنصر الغنائى جزءاً لا يتجزأ من البناء الدرامى ، بل هو لحمته وسداه؛ إنه فى جوهر الأمر وحقيقته أقوى عناصر البناء درامية ، وأشدها كشفاً – أكثر من أى عنصر آخر – لأعمق أعماق الشخصيات ، وأقواها تجسيداً للروح المأسوية التى يهفو إليها الخيال "[1].

وسوف نرى أن فاروق جويدة [2] يكتب المسرحية الشعرية بالمفهوم الرومانسى للمأساة من حيث المحافظة على الحالة الغنائية التى يرخى فيها الكاتب المسرحى العنان لوصف مشاعره وتصوير أحاسيسه الذاتية ، ومن ثم تسقط كل

---

(1) Vaughan; Types of Tragic Drama, (London: Macmillan & Co.,

(2) ولد الشاعر فاروق جويدة سنة 1945 بمحافظة كفر الشيخ ، وأمضى مراحل تعليمه بمدينة دمنهور عاصمة محافظة البحيرة شمالىّ مصر ، وتخرج فى قسم الصحافة بكلية الآداب ، جامعة القاهرة سنة 1968. ثم اشتغل بالصحافة محرراً بجريدة الأهرام ، حتى أصبح الآن رئيساً للصفحة الثقافية التى تصدر كل ثلاثاء ، ويسهم فيها بقصائد ، ومقالات تتناول الحياة الثقافية العامة بمصر ، وتتميز بالجرأة والصراحة . ظهرت باكورة أعماله الشعرية سنة 1974 ممثلة فى ديوان أوراق من حديقة أكتوبر ، ثم توالت بعد ذلك دواوينه حتى بلغت ثلاثة عشر ديواناً ، آخرها ديوان ألف وجه للقمر سنة 1997 . ومنذ بداية حقبة الثمانينات توالت أعمال الشاعر المسرحية : الوزير العاشق (1981) ، دماء على ستار الكعبة (1987) ، الخديوى (1994) ، التى حظيت باهتمام المسرحيين فقدمت على المسرح القومى ، وعرض بعضها على مسارح أخرى داخل مصر وخارجها . وقد ترجمت بعض أشعاره واثنتين من مسرحياته إلى اللغة الإنجليزية ضمن مشروع الهيئة المصرية العامة للكتاب لنقل الأدب العربى المعاصر إلى اللغات الأوربية .

الفواصل والحدود بين ما هو درامى وما هو غنائى . ونستطيع أن سنتقرئ هذا التطور ، بصورة معكوسة ، من قصائده الغنائية التى تخللتها الروح الدرامية ، وعكست تداخل الفنون فى القصيدة الحدية ، حتى أشاد بها النقاد ، وعدوها صيغة شعرية مثلى للتعبير عن الرؤية الإنسانية المعقدة فى العصر الحديث .

ولا شك أن التحرر من القيود العروضية فى بحور الشعر التقليدية ، وتقريب لغة الشعر من لغة النثر أحياناً ، ولغة الكلام العادى أحياناً أخرى ، واستلهام الواقع المباشر فى بناء الصور الشعرية غير المركبة – كل ذلك أضفى على روح القصائد الغنائية قواماً درامياً ، أو بنية مسرحية محسوسة تدعو القارئ إلى مشاركة الشاعر الغنائية تجربته الذاتية الخاصة . ومن ثم خرجت إلى الوجود ما يمكن أن نسميه "القصيدة الدرامية" ، أو "الدراما القصيدة" ، وهى شكل تقوم فيه اللغة بوظيفة درامية إلى جانب وظيفتها البلاغية . إن اللغة فى هذا الشكل الجديد ، تخلق الحدث ، وتحرك الصراع ، وتتلاعب بعواطف المتلقى ، وتحتمل كل إمكانات الدراما ومعطياتها من حوار dialogue ، ومونولوج monologue ، وتمهيد درامى dramatic exposition ، وحتى الإرشادات المسرحية " stage-directions ، ولا تغفل شيئاً من هذه العناصر الدرامية يمكن أن يخدم رؤية الشاعر الذاتية إلا دعمت به الشكل الغنائى للقصيدة .

وإذا أردنا مثالاً على فعالية اللغة الدرامية فى القصيدة الحديثة ، فلنتأمل إحدى قصائد فاروق جويدة القصيرة ، وهى بعنوان "بقايا امرأة " من ديوانه وللأشواق عودة (1978) ، حيث تقول :

وقفت تحدق فى الطريق
وخلف عينيها جراح اليأس
تعصف بالبريق ....
وعبيرها يتوسد النسمات
محمولاً كأشلاء الغريق
والشمس تترك للضياع ثيابها

ويغوص منها السحر فى بحر سحيق
وعلى جدائل شعرها
جلس العذاب وراح فى نوم عميق
ماتت على فمها ابتسامة عاشق
فغدت بقايا من رحيق ...
***
ودنوت منها فى أسى وسألتُها :
لم يا حبيبة كل أيامى وقفت على الطريق ؟
ضحكت وقالت : كنتُ يوماً ...!!
هل تراك الآن تسخرُ
بعدما انتحر البريقْ ؟
الآن صرتُ إلى الطريقْ
أقضى الصباح صديقة
يأتى المساء ... مع الرفيقْ
ما أتعس الدنيا إذا صرنا مع الأيام
شيئاً فى طريقْ . [1]

واللغة فى هذه القصيدة – رغم أنها تبدأ وتستمر فى السرد بصيغة الماضى تخلق شعوراً بحدث مباشر يمتلئ بالأسئلة الضاغطة والمضغوطة معـاً ، ويمـوج بآهات التعجب الصامتة ، وتتفاوت فيه النبرة بتفاوت مشاعر الشاعر بين الحنـين الدافئ إلى ماضى جميل غابر ، والتمزق الشاكى من حاضر تعيس شاخص . وعلى الرغم من أن صوت الشاعر / الراوى لا ينطق بـأى شـئ مـن تلـك المـشاعر المتضاربة ، يأتى الصوت الآخر أشد تمرداً وسخطاً واختزالاً لكـل الأجوبـة التـى

([1]) فاروق جويدة : المجموعة الكاملة (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر ، الطبعة الثالثـة، 1991) ص 142- 143.

تتطلبها الأسئلة الضاغطة :

ضحكت وقالت : كنت يوماً ..!

ناهيك عما لعبته قافية القاف الساكنة من بتر لهذه الأسئلة الضاغطة وكبت لكل المشاعر المتولدة عنها، وكأنها الغصة التى تقف فى حلق المندهش المشدوه.

وإن نظرة أخرى تأخذ بعين الاعتبار بعض مادة اللغة فى بنائها لمسرح الحدث ، سوف ترفع الستار عن كلمة (الطريق) التى تكررت أربع مرات فى هذه القصيدة القصيرة . والكلمة هنا مشحونة بدلالات رمزية خرجت بها عن معناها الإشارى المعجمى الذى يدل عل الدرب المطروق للسير ، أو الطريقة التى تسلكها طوائف المتصوفة ، إلى علاقات مجازية تراكمت عليها وفيها ، لتصنع عالماً آخر يزخر بشتى تأويلات الضياع والإخفاق والوحشة والإنقطاع . ولعل من أهم ما تصنعه هذه الكلمة وحدها فى إقامة البنية الدرامية للقصيدة هو أن الحدث يبدأ مع بيت المطلع ، أو المشهد الافتتاحى ، وهى فيه معرفة (أى محددة بأداة التعريف) تدل على طريق واحد محدد تتحراه البطلة (ربما كان طريق النجاة) ، وتشى فى الاستخدام الثانى بمعنى آخر (ربما كان طريق الضياع) ؛ إذ بها فى النهاية القصيدة أو الدراما نكرة (مجردة من التعريف) حيث يسدل الستار على نهاية مفتوحة Open end اختلطت فيها السبل وتشابكت فلا تدرى البطلة عن أيها تبحث ، وأيها تسلك .

والشاعر الغنائى الذى يتجه بشعره للمسرح ينبغى له أن يدرب نفسه ، ويروض شعره ، ويطوّع مشاعره لفترة طويلة بغية الاستجابة لمتطلبات المسرح، كما نادى بذلك ت.س. إليوت (1888– 1965) – أحد أهم كتاب المسرح الشعرى ومنظريه فى القرن العشرين – فى مقالته عن "الشعر والدراما" (1950) . إنه لابد أن يخضع شعره لنظام صارم يتحمل التقنيات المسرحية بحيث تصبح لازمة من لوازمه وطبيعة فيه ؛ وعندئذ يحق له أن ينطلق بشعره إلى مجالات أوسع من مجرد الاستخدام المتحرر للغة ، استخداماً يقترب بها من لغة الحديث اليومية ،

وتغترف فيه من معين الخطاب العامى مفرداته [1]. وعلى مدار سنوات إبداعه الشعرى الغنائى ، تطورت لغة القصيدة وبناؤها لدى الشاعر فاروق جويدة ، تطوراً يشهد على نضجه الفنى ، بحيث يمكن أن نعتبره –

كما يقول الدكتور محمد عنانى فى ترجمة آخر دواوينه ألف وجه للقمر – ممثلاً لتقاليد شعرية لا يشاركه فيها أحد تقريباً ، ويصفه بأنه :

"آخر الشعراء الرومانسيين العرب بلا منازع ، إذ ينفرد وحده بالسباحة ضد تيار "الحداثة العربية" وما بعدها ، ويحتفى بالشعور والعاطفة ، واللغة المباشرة التى صنعت له شعبة كبيرة بين القراء . لقد ظل شعره ملتزماً بإيقاع الشعر العربى، ونأى عن التردى فى حمأة الغموض والمعاظلة والتصنع والحذلقة ، التى أغرت كثيراً من جيل الشعراء الشبان بالوقوع فى حبائلها . ولكن طائفة من "النقاد المحترفين" الذين يعدون القصيدة بناء مركباً معقداً يتطلب استعراضاً للمصطلحات والمفاهيم النقدية الحديثة ، يرونه شاعراً "بسيطاً" و "رجلاً عادياً" يتحدث إلى غمار الناس"[2].

وعلى الرغم من أن هذا الحكم لا يخلو من بعض حماسة تغرى بالتوقف عندها ومناقشتها ، فإن الذى لا مراء فيه هو أن شعر فاروق جويدة قد تطور على مر الأيام من التكلف والتصلب اللذين طبعا قصائده الأولى ، وغلبا على لغتها وبنائها وإيقاعاتها ، إلى البساطة والمرونة اللتين تحققتا فى قصائده الغنائية الأخيرة . وربما كان أهم تطور فى مسيرة جويدة الشعرية هو اتجاهه للشعر المسرحى ، وهو تطور طبيعى مألوف فى مسيرة الإبداع الشعرى لدى كل من دخلوا ميدان المسرح الشعرى منذ شكسبير وحتى أحمد شوقى وصلاح عبدالصبور.

وقد علمنا تاريخ الأدب أن الشاعر الغنائى حين يحس بالحاجة إلى الخروج عن الصيغة الغنائية للتعبير عن تجاربه الذاتية ، فإن أقرب الأشكال الشعرية لتلبية

---

(1) Denis Donoghue: The Third Voice, Modern British and American Verse Drama, (Princeton University Press, 1959) PP. 156- 7.

(2) M. Enani: Thousand Faces Has The Moon, (Cairo: GEBO, 1997) Introduction, PP. 5-6.

هذه الحاجة هو شكل القصيدة الدرامية كما ذكرنا ، أو الدراما الشعرية . وكلا الأمرين نجده بصورة أو بأخرى عند كثير من الشعراء الذين تحولوا بفنهم الشعرى إلى المسرح فى العصر الحديث . وقلما لجأ هؤلاء إلى أى شكل من أشكال التعبير النثرية كالقصة أو الرواية أو حتى المسرحية النثرية ؛ ذلك لأن العواطف الإنسانية– فى حالة التوتر الشديد والانفعال القوى ، كما قال إليوت – تتجه إلى التعبير عن نفسها شعراً لا نثراً . ومن ثم رصد هذا النقاد عدة مزايا يتفوق بها الشعر على النثر فى هذا المجال ، ومنها : الإيقاع الذى يأخذ بلب المستمع على غير وعى منه؛ وتقوية التأثير الدرامى وتعميقه عن طريق التنويع الموسيقى فى أساليب الخطاب والحوار . وبالجملة فإن كل ما يستطيع النثر أداءه يؤديه الشعر أيضاً ، ثم يبقى أيضاً للشعر بعد ذلك مزية كبرى وهى أنه يكشف عدة وجوه للواقع فى آن واحد : فالشعر من ناحية يفرض صيغة وشكلاً يجب أن يلتزم بهما المؤلف، ويطلق من ناحية أخرى قوى اللاوعى بأكثر مما يستطيع النثر : "إن الشعر المسرحى الذى تتميز به المسرحيات الشعرية الكبرى ليس مجرد "ديكور" أو حيلة يتحلى بها حوار يمكن أن يوضع نثراً ؛ ولكنه شئ يضفى على الدراما مذاقاً مختلفاً، أى أنه يجعلها أكثر درامية "[1].

وثمة ظاهرتان شكليتان تسترعيان الانتباه فى مسرح فاروق جويدة الشعرى : الأولى أن مسرحياته الثلاثة التى ألفها حتى الآن الوزير العاشق (1981) ودماء على ستار الكعبة (1987) ، والخديوى (1994) ، هى مأس استمدت موضوعاتها من التاريخ العربى القديم والحديث . والثانية أن القيم الأخلاقية التى يدعو إليها المسرح الشعرى ، وبخاصة فى المسرحيتين الأوليين موضوع الدراسة ، يمكن أن تعد امتداداً طبيعياً ومنطقياً لما كان يبحث عنه شعره الغنائى من قيم الحب والعدل ، والجمال ، والحق ، وأنه وجد المسرح ، بأدواته وإمكاناته الإعلامية ، سبيلاً إلى نشر ما يدعو إليه وينادى به على نطاق جماهيرى

---

(1) Eliot: "The Aims of Poetic Drama" Adam International Review, Nov. 1949, PP. 14- 15 Quoted by Denis Donoghue, Ibid, PP. 16- 17.

أوسع من دائرة قراءة الشعر ومتعاطيه التى مازالت محدودة فى وطننا العربى .

بيد أنه لا يمكن إنكار أثر هاتين الظاهرتين فى تحديـد الإطـار أو الـشكل المسرحى الذى يصب فيه جويدة مآسيه الشعرية ، وكذلك فى اختيار الموضـوع . فمن ناحية الشكل يكتب جودية المسرحية الشعرية بالمفهوم الرومانسى للمأسـاة ، وهو مفهوم ينحو إلى التحرر من القواعد الكلاسـيكية الـصارمة ، حيـث رفـض الرومانسيون – انطلاقاً من إيمانهم بحرية الأديب المطلقة فى نبـذ كـل القيـود – وحدتى الزمان والمكان رفضاً قاطعاً ، "واعتباروهما قيداً بالغ الضرر والخطر علـى الدراما ، وبلا منطق ؛ وليس ثمة شئ أضّر بالحدث action ، وأفقر للعاطفة مـن مراعاة هذين الأمرين كما ذكر فيكتور هوجو "[1]. ومن ناحية اختيار الموضـوع ، تميل المأساة الرومانسية إلى أن يكون مستمداً من التاريخ ، أى أن تحمل القـصة فى ثناياها عناصر الصدق والحدوث . ولعل السبب فى ذلك راجع إلى تأثير المأساة ربما يكون أوقع إذا اقتنع المشاهدون بأن القصة ليست مخترعة بغيـة إصـلاحهم وتطهيرهم ، بل هى قصة ذات أحداث حقيقية تضرب بجذورها فى تاريخ الإنسانية. وفضلاً عن ذلك تساعد الألفة التى تربط بين جماهير المتلقين وبين المادة التاريخية المستوحاة ، على كسر حاجز الاغتراب المتوهم بين الجماهير والمسرح ؛ إذ أنهـا لا تعتمد فحسب على معقولية الأحداث، بل على أنها فى حقيقة الأمر جزء لا يتجزأ من حياة الناس ومشاعرهم وأساليبهم فى التفكير "[2].

وثمة بعد آخر خاص باستلهام جويدة موضوع مآسيه من التاريخ ، ويتصل بالقضايا المعاصرة التى يسقطها الشاعر من خلال شخصيات تاريخية لعبـت أدواراً مؤثرة فى محيط مجتمعاتها فى لحظة زمنية معينة ، ومازالت بحكم تكوينها النفسى أنماطاً قالبلة للتكرار فى أزمان أخرى . إن الشخصية التاريخية– من واقـع هـذه التركيبة الإنسانة والحضارية – تمدنا بمحك جاهز ومنـاب نختبـر عليـه قـضايا

([1]) C.E. Vaughan: Op. Cit., P. 237.
([2]) M.C. Bradbrook: Themes and Conventions of Elizabethan Tragedy, (London: Chatto & Windus, 1960), PP. 39- 40.

اجتماعية وهموماً إنسانية معاصرة ، وتمثل – فى الوقت نفسه – مزجاً بين القديم والحديث ، بين التاريخ والواقع ، وصيغة تجمع بين الماضى والحاضر ؛ ومن ثم تنتج رؤية غير محددة الزمن ولا محدودة الأثر . ولا شك أن ارتباط الشعر المسرحى بالتاريخ على هذا النحو ، يخلص المسرح من قيود التصوير الطبيعى الصرف naturalistic للحياة اليومية المباشرة بموضوعاتها السطحية والمحددة والزائلة التى يمكن أن يؤديها النثر ؛ وعندئذ يصبح المسرح قادراً على التحليق فى آفاق الشعر التى لا تحدها حدود الواقع الزائل .

ولا شك أن الشعر وحده – بهذا التصور والارتباط بين المسرح والتاريخ– هو الإطار المناسب الذى يستطيع أن يجمع بين العناصر المتناقضة والمراوغة فى بناء الشخصية ، وأن يعبر عنها بطرق مختلفة : فمن ناحية يستطيع الشعر أن يجتاز هوة الزمن ، وأن يضفى على الشخصية التاريخية إسقاطات معاصرة تجعلها غير تاريخية وغير معاصرة ، أو تاريخية معاصرة فى آن واحد . ومن ناحية ثانية يتوغل عالم الشعر الزاخر بالمفارقات والمجازات غير المألوفة فى داهليز النفس الإنسانية ، ويصور نوازعها وتناقضاتها فى لحظات القوة والضعف ، والنجاح والإخفاق ، والحب والقهر ، والعدل والظلم ، والقدرة والعجز ، والإقدام والتردد ، والحلم والواقع ، وأخيراً يستطيع عالم الشعر أن يعمق الشعور بفداحة الحدث الدرامى – حتى وإن بدأ بناؤه هشاً متهافتاً – عن طريق توظيف الطاقة الغنائية التى يموج بها الشعر للتعبير عن أدق مشاعر الشخصيات وتصوير أحاسيسهم الذاتية . ومن هنا لا يجد النقاد غضاضة فى أن تتلازم الشاعرية مع الموقف الدرامى ، وأن يلتحم الخيال الشعرى المجنح بالمشهد الدرامى الطارئ ؛ فلا تعارض بين روعة الشعر والمسرح ، بل ثمة علاقة جدلية بين هذا وذاك كما يقول إليوت عن مسرح شكسبير :

" ينبغى أن نتوقع من شاعر مسرحى مثل شكسبير أن يضع أروع أشعاره فى أكثر من مشاهده درامية . وهذا هو بالضبط ما نجده : إن عظمة الدراما تأتى من روعة الشعر . ولم نجد أ حداً يضفى على بعض المسرحيات صفة "الشاعرية

Poetic" وعلى بعضها الآخر صفة الدرامية dramatic " ؛ لأن تلك المسرحيات تشترك فى هاتين الصفتين على سواء ، ويعتمد وجود إحداهما على وجود الأخرى دون زيادة أو نقصان "(1).

سوف تظل هذه الملاحظات ماثلة فى طوايا الدراسة وهى تحاول أن ترصد خاصيتى الدراما والشعر ، أو الدرامية والغنائية ، فى مسرحيتى الوزير العاشق ، ودماء على ستار الكعبة ، اللتين تشكلان ثلثى إنتاج جويدة الشاعر المسرحى حتى الآن . ولا يعنى هذا التقليل من شأن مسرحيته الأخيرة الخديوى ؛ لأن المسرحيتين الأوليين تشتركان فى مجموعة من الخصائص والسمات ستشكف عنها الدراسة ، فضلاً عن أنهما تستلهمان موضوعيهما من التاريخ العربى القديم ، ويقوم بناؤهما حول شخصيتين نظن أن الشاعر قصد إليهما قصداً واعياً لا يخلو من اعتبارات ذاتية تتبع بداية من تكوينه الثقافى ورؤيته الخاصة ، وتصب انتهاء فى مشروعه الشعرى بشكل عام . وليس من قبيل المبالغة القول إن هاتين المسرحيتين لا تدلان على تحول فكرى فى مسيرة الشاعر الإبداعية ، بل نستطيع أن نعدهما بنية مسرحية لأفكاره التى حملتها قصائده الغنائية ، وامتداداً درامياً لها .

الوزير العاشق

يحاول فاروق جويدة فى مسرحياته أن يعيد قراءة التاريخ العربى والوطنى، وبخاصة فى فتراته المشحونة بالصراعات السياسية ذات الآثار المدمرة، التى تلقى بظلالها على حاضر الأمة العربية ومستقبلها ، وتهدد حضارتها . إن التاريخ بالنسبة له منجم فنى يزوده بالحبكة اللازمة التى يستطيع من خلالها أن يضع بين يدى الملتقى أسباب تفسخ الحاضر تحلله ؛ وكأن التاريخ عنده أيضاً سجل حى يعيد نفسه ، ويكرر مقولاته ، ويبعث أحداثه وشخصياته نسخاً مجددة ودروساً منسية .

---

(1) T.S. Eliot: "A Dialogue on Dramatic Poetry", (1928) in: Selected Essays, (London: Faber & Faber, 1934), P. 52.

وفى مسرحية الوزير العاشق [1] يعمد المؤلف إلى فترة تاريخية من أزهى عصور الأندلس الأدبية وأكثرها اضطراباً وفوضى سياسية ليتخذ منها إطاراً رمزياً لأحداث المسرحية . وقد كانت تلك الفترة الممتدة من عصر الفتنة التى شهدت سقوط الأموية وقيام ممالك الطوائف ، مسرحاً لكثير من الأحداث ذات الطابع المأسوى التى صنعتها شخصيات تاريخية تفاوتت حظوظها تفاوتاً شديداً ، بحيث يمكن أن يهيئ العنصر الواحد منها - حدثاً أو صانع حدث- انطلاقة لعمل فنى معاصر . ونظراً لما تحمله تلك الفترة السياسية من ملامح مشتركة مع الواقع السياسى المعاصر ، ولما تكتنز به من الإمكانات الدرامية ، فقد كانت أحداثها وشخصياتها - بالفعل - مرجعاً وإطاراً لبعض الأعمال الروائية والمسرحية ، وفضاء يعج بالرموز والأساطير التى استلهمتها قصائد شعرية معاصرة . وقد استطاعت هذه الأعمال أن تقترب من المادة التاريخية وأن تصهرها فى قوالبها الفنية بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، إلا أنها - فى كل الأحوال - استهدفت أداء رسالة ما ، أو حملت مضموناً معيناً ، يرتبط فيهما الماضى بالحاضر ، وتمتزج فيها الرواية التاريخية بالرؤية الفنية [2].

وإذا كان جويدة قد اختار تلك الفترة التاريخية لأنها غنية بأسباب الصراع السياسى الذى يلقى بظلاله على الحاضر العربى ، ومن ثم يتيح له مساحة الإسقاط المطلوبة والمستفادة من دروس التاريخ ، فإننا من جهة أخرى لا نستطيع أن نغفل

---

(1) صدرت هى ومسرحية دماء على ستار الكعبة عن (مكتبة غريب ، القاهرة ، بدون تاريخ) ، ثم أعاد مركز الأهرام للترجمة والنشر إصدارهما ضمن المجموعة الكاملة لأعمال الشاعر سنة 1987 ، التى أعيد طبعها مرتين بعد ذلك . وسوف نعتمد على نشرة (مكتبة غريب) لكلا العملين نظراً لوقوع أخطاء طباعية فى نشرة (الأهرام) نتمنى تداركها مستقبلاً .

(2) نالت حياة ابن زيدون وأشعاره النصيب الأوفى من هذه الأعمال الفنية التى استلهمت تلك الفترة. فضلاً عن المعارضات الشعرية لقصائد ابن زيدون المشهورة ، نجد شخصيته قد جذبت عدداً من كتاب القصة والمسرحية فى الأدب العربى الحديث ، كما رصد ذلك على عبدالعظيم أحد الباحثين المختصين فى دراسته : "آثار ابن زيدون فى الأدب العربى " مجلة الكتاب ، العددان 11، 12، (بغداد 1975) ، ص 351- 375.

بعض الاعتبارات الذاتية التى ربما كانت دافعاً قوياً فى اختيار الشاعر . لقد كانت تلك المرحلة السياسية تنتمى أدبياً إلى صوت من أعذب الأصوات الشعرية فى الأدب العربى عامة والأندلس خاصة ، هو أبوالوليد أحمد بن عنبدالله بن زيدون (394- 463 هـ- 1003- 1070م) الذى كان أيضاً أهم شعراء قرطبة فى عصره ، بل "أعظم شاعر قديم محدث أنجبته الأندلس" [1]. ولم تكن شاعرية ابن زيدون فقط هى التى لفتت أنظار جويدة لتحقيق ما يصبو إليه من تأسيس مسرح شعرى يعكس رسالت ورؤيته ، بل لأن شخصية الشاعر ابن زيدون اجتمعت فيها مكونات البطل التراجيدى الذى حكمت عليه الأقدار بالمعاناة فى حياته العامة والخاصة . ففى حياته العامة يشقيه الطموح السياسى ويؤدى به إلى السجن تارة والنفى تارة أخرى ، وفى حياته الخاصة يتجرع مرارة حب أميرة أموية هى ولادة بنت المستكفى (390- 484هـ) مما يؤلب عليه الحساد والمنافسين ، وينغص عليه الاستمتاع بالدنيا . وتتداخل هاتان الحياتان فى تحديد مصيره تداخلاً يعكسه قلق نفسى وتوتر عاطفى بلغا أقصى درجات التوهج فى شعره الذاتى ، فنراه يئن بالشكوى :

خليلى لا فطر يسرُّ ولا أضحى ... فما حال من أمسى مشوقاً كما أضحى[2]

ويغلب القدر كأنه شخصية سوفوكلية:

ما كان حبّكُ إلا فتنة قُدرت ... هل يستطيع الفتى أن يدفع القدرا؟؟![3]

ثم يصبر على الأسى "المكتوب"

إنا قرأنا الأسى يوم النوم سُوَراً ... مكتوبة وأخذنا الصبر تلقينا [4]

---

(1) إميليو غرسيه غومس : الشعر الأندلسى ، بحث فى تطوره وخصائصه ، ترجمة حسين مؤنس (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، 1952) ، ص 22.

(2) ديوان ابن زيدون ورسائله ، تحقيق على عبدالعظيم (القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر، ب ت)، ص 158.

(3) السابق ، ص 174.

(4) السابق ، ص 146.

ومن هذه العناصر الدرامية فى شخصية ابن زيدون ينسج فاروق جويدة الحبكة الدرامية فى مسرحية الوزير العاشق التى يشف عنوانها صراحة عن البعد السياسى العام والبعد العاطفى الخاص فى حياة البطل ، دون أدنى محاولة للمواربة أو التمويه ومن ثم فإن محور الصراع فى المسرحية ذهنى تجريدى فى المقام الأول ، حيث يدور حول مقدرة السياسى ومقدرة الأديب أو بين قوة السلطان وسلطان الكلمة فى تغيير أوضاع المجتمع ، وتوحيد الشعوب ، وإعلاء قيم الحق والخير والجمال :

ابن زيدون : ماذا يجدى صوت الشاعر ؟
لا يجدى وسط الطلقات ..
يحيا ليقاتل بالكلمات ..
لكن السيف سيخرسها ..
أحياناً يحمينا سيف ..
ما أثقل أن يصبح سيف فوق الكلمات ..
المنصب يحمى أحياناً ..
إن سقطت منا الكلمات (ص 17- 18)

ويعلن عجز الفن والأدب عن إنجاز أى شئ :

ابن زيدون : الفن يموت مع السجانْ ..
والكلمة تسجن فى القضبانْ ..
ننتحر ونحن الأحياء ..
لكن السيف يحررنا ..
بالسيف سنحمى الحلمَ ..
نصون الأرض .. ونصنع كل الأشياءْ (ص 20- 21)

أو يرد على ولّادة فى موضع آخر حين تلح عليه أن يكف عن طلب السلطة، وأن يؤمن برسالة الشعر والفن وفعالية الكلمة فى تأليف القلوب وتوحيد الشعوب :

ولادة : العرش ضاع ولن يعودْ ..

ولديك شعرك إن أردت العرش .

ابن زيدون : لكن شعرى فى المعارك قد خسرْ ..

جربتهُ يوماً فلم يصمدْ ..

فالسيف أطول من أقاويل اللسان ..

والشعر يُقطع كالرقابْ ..! (ص 43)

ويذكرنا هذا الموقف الفكرى لبطل المسرحية بموقف السلطان الحائر الذى كان عليه أن يختار بين سيف السلطة وسلطة القانون فى مسرحية توفيق الحكيم (1898- 1988) الصادرة بهذا العنوان (1959) ، وكذلك بالصراع بين السلطة والمثقف فى مسرحية صلاح عبدالصبور الشعرية مأساة الحلاج (1965)[1].

ومن أجل تعميق الصراع نتيجة هذا الموقف الفكرى يحاول المؤلف أن يتخفف من الإطار التاريخى الذى قد يحد من انطلاقاته وخواطره الذاتية ، فلا يختار من شخصيات التاريخ - إلى جانب البطل - سوى ولادة ، وراوى الأحداث وشاهدها أبى حيان الذى ربما يقصد به أبا مروان حيان بن خلف بن حسين بن حيان المؤرخ الأندلسى الأهر (377- 469هـ = 988- 1076م) . ويحاول جاهداً بعد ذلك الإبقاء على هذا الإيهام بالواقع التاريخى لبعض الشخصيات الأخرى عن طريق توظيف أسماء أندلسية لها ، كما صنع مع الشعراء ابن المعتمد وحمدوس وعبدون ، أصحاب الأدوار المحدودة جداً فى المسرحية ، الذين يستدعون إلى الذاكرة بعض كبار شعراء الأندلس فى ذلك العصر كالمعتمد بن عباد وابن حمدين الصقلى وابن عبدون ، أو استبدال أسمائها كلية عندما أحل شخصية "ربيع" محل الوزير ابن عبدوس (ت 472هـ) المنافس اللدود لابن زيدون فى حب ولادة وفى بلاط بنى جهور .

---

(1) A.H. Shiha: A Crtical Study of Traditional Themes in Modern Egyptian Drama, (Ph. D. thesis, SOAS, University of London 1982) PP. 103- 21; PP. 139- 69.

كان التاريخ – إذن على هذا المستوى من تعميق الصراع – وسيلة إلى غاية ، وقناعاً يتيح للشاعر أن يعبر من خلاله عما يؤمن به من قيم وأفكار ، وأن يضع على ألسنة شخصياته ما يعتمل فى نفسه هو من رؤى وأحلام ، ولم يكن تغييراً لحقائقه الثابتة الكبرى ، أو تشويهاً متعمداً له كما ذهب أحد الباحثين[1].
ومن هنا فإن المؤلف بعد المشهد الأول الذى يقف فيه الراوى والمؤرخ أبوحيان يمهد لأحداث المسرحية برواية قصة الأندلس "من ألف عام أو يزيد " ويروى حكاية الوزير الشاعر أبى الوليد الذى أحب "بنت المجد الحسب القديم" – بعد هذا كله ، لا يراعى تسلسل الحدث المسرحى وفقاً للزمن الموضوعى كما هو معلوم فى التقويم الشمسى . فالزمن المسرحى ليس محاكاة للزمن الموضوعى ، أى ليس تعاقباً لحقب زمنية آنية ، وإنما هو مساحة تتزامن فيها الأحداث الماضية والحاضرة كأنها تحدث فى وقت واحد ، ويتحول الزمن الموضوعى إلى زمن مطلق فى إطار الحبكة الفكرية التى تجمع بين المواقف المتباعدة للشخصيات كى تشكل مجرى الحدث المعروف سلفاً .

ولكن على مستوى آخر من تعميق البنية المسرحية يلجأ المؤلف إلى نسج خيوط مفارقة درامية ، تخالف فيها الشخصيات طبائعها المعهودة فيها ، وتحبط توقعاتنا من خلال تبادل بعضها أدوار بعض . فعلى حين يكفر البطل الأديب المثقف بدور الكلمة ، ويعتنق فكر التغيير عن طريق القوة وهو ما لا نتوقعه من شاعر مرهف الحس ، تؤمن البطلة الأميرة المغامرة ربيبة الملك والسلطان بالتغيير السلمى الحتمى الذى تصنعه قصائد الشاعر وكلمات الحب ، وتخاطب البطل بهذا المعنى فى أكثر من موضع :

ولادة : اغرس كلمة ..

تجنى الحكمة (الصحيح أن يقال : تجنِ، جزماً للفعل المضارع

---

[1] حامد أبوأحمد : "مسرحية الوزير العاشق بين مسخ التاريخ والإسقاط السماذج" ، مجلة أدب ونقد (القاهرة: يناير 1985) ، ص 151- 156.

في جواب الطلب)

لا تغرس سيفاً في رقبة ..

لا تحفر قبراً للأموات ..

احفر كي تغرس أشجاراً فوق الطرقات .. (ص 21)

أو تقول له في موضع آخر :

الكلمة سيفك فارفعها .. ترفعك . (ص 46)

إلا أنه دائماً ما يرد عليها بما يحبط توقعاتنا وما ألف من طبائع الشعراء الذين يقدسون دور الكلمة ويجزعون من الدماء والحروب :

ابن زيدون : ....

لن أصنع حلمي بالكلمات

سيف أحلامي

ولتسقط كل الكلمات

....

ولادة : سيفك في قلبك ..

والناس تريدك بالكلمة ..

بالكلمة تعشقك ضياء لا يخبو .. وتراك الحلم ..

قد تحمل سيفاً بتاراً

وتدوسك كل الأقدام ..

لكن الكلمة فوق السيف

وفوق الظلم ، وفوق القهر ..

وفوق الحاكم .. والحكام .. (ص 46- 47)

لقد أراد المؤلف بهذه المفارقة الدرامية أن ينزل المثقف من برجه العاجي، وأن يخرج عن خطه النمطي الذي عهدناه عند بطل صلاح عبدالصبور في مأساة الحلاج ، وأراده أن يغير بدلاً من أن يرشد ، وأن يقوم بالفعل غير مكتف بالحض عليها . وحتى بعد أن سجن ابن زيدون وظل في سجنه ينتظر الموت ، فإنه لا

يتنازل قيد أنملة عن موقفه ، ولا يكف عن نشدان التغيير عن طريق القوة ؛ فحين تغرين ولّادة – رغم اتفاقها معه على فساد الجو السياسى – لكى يعود شاعراً مغرداً :

يوماً ظننتُ بأن حلم الجاه عندك قد يتوب ..
وتعود كالطير المغرد
يحمل الألحان للدنيا .. لكل الناس ..
مازالت ترفض أن تتوب

يرد عليها فى إصرار عنيد شأن أعتى المتمردين الثوريين :

مازلت أحلم أن أعود
فالجرح فى صدرى عميقْ ..
أصبحت أومن بين قضبان السجون
بأن حد السيف أقوى من حكايات اللسانْ .
لا تسألينى العفو فى زمن جبانْ
... ...
سأكون ناراً تحرق الأوغاد من حكامنا ..
لا تسألينى رحمة ..
لا تسألينى أن أكون مسالماً
فأنا أريد السيف حباً فى الترابْ ..
ولكى يعود لأرضنا المجد القديمْ (ص 92- 94)

ولا شك أن انقلاب الأدوار لدى بطلى المسرحية قد حقق لهما قدراً كبيراً من الحيوية الدرامية ؛ لأن معرفتنا المسبق بهما – عبر روايات التاريخ – ربما هيأت نفوسنا لتلقى ردود أفعال معينة ، أو توقع سلوك غير مفاجئ ، بل يتفق مع رؤيتنا الجاهزة سلفاً ، حتى جاءت المفارقة الدرامية وأحبطت هذا التوقع ، حسب

قانون تناقص الاحتمالات The law diminishing possibilities [1].

وتفسير ذلك بالنسبة للدراما أنه كلما ازدادت معرفتنا بالشخصية الدرامية ازداد توقعنا لسلوكها ؛ ومن ثم تقلّ احتمالات تصرفها على غير ما تتوقع . فإذا ما تصرفت الشخصية بطريقة غير متوقعة خرجت بها عن دورها المعهود والمعروف سلفاً من خلال الروايات التاريخية ، انكسرت مسيرة الحدث انكساراً مفاجئاً ، وارتفعت حدة المفارقة الدرامية وحرارتها بما يؤدى إلى حالة من التشويق . ومن هنا فإن كثيراً من كتاب الدراما ومخرجيها يتفننون فى إبداع طرق جديدة تتصرف بمقتضاها الشخصية التاريخية النمطية (كليوباترة ، جان دارك ، قيس بن الملوّح على سبيل المثال) من أجل تحقيق مفارقة درامية ، أو استحداث رؤية تفسيرية شاملة لعمل مسرحى معين .

وقد جهد الشاعر كى يبقى هذه المفارقة حية فى ثنايا المسرحية بطرق أخرى غير تباين موقفى البطلين . فهو تارة يعمقها عن طريق قصة الحب الرومانسية التى تجمعها ، مع إبراز الصراع النفسى التقليدى بين العاطفة والواجب، أو بين نوازع النفس الخاصة والإحساس بالمسئولية العامة . إلا أن سيطرة الثرثرة الغنائية على هذا الجانب قلل من حدة المفارقة وحيويتها ، وأرخى العنان لوصف المشاعر والأحاسيس الذاتية لدى البطلين ، فيقول ابن زيدون (فى شبه إغماء):

عُدْنا .. وما عاد الزمانْ
حتى إذا عدنا
فهل يجدى المكان
وطنى عشقنا أرضه
ما عاد لى فيه .. مكانْ
زمن .. وماذا بعد أن رحل الزمان ..

---

[1] Paul M. Levitt: A Structural Approach to the Analyses of Drama (Netherlands, Mouton, 1971), P. 65.

أين الشباب مع الهوى ..

أين الأمانى والمنى ..؟

الكل ضاع ..! (ص 110- 111)

ويردد الغناء عن طريق الكورس هذا المقطع ذاته ، بعد فاصل حوارى بين البطلين ، فى المشهد نفسه (ص 113) ؛ وهكذا يقترن الحب بالوطن ، أو الخاص بالعام ، ويترتب سقوط أحدهما على سقوط الآخر . وامتزاج التجربة العاطفية بالرؤية السياسية العامة هو المحور الذى تدور عليه معظم أعمال الشاعر ؛ ومن ثم فإنه لم يتجاوز الحقيقة حين صرح فى حوار صحفى معه بقوله:

"أعتقد أن الانكسار النفسى فى قضية الحب هو جزء من الانكسار العام ؛ وأنا لا أعبر عن تجربة خاصة ، ولكنى أعبر عن تجربة جيل يعانى من انكسار تجربة الحب فى حياته .. إن المرأة عندى ترمز أحياناً إلى وطن مكسور أو حلم مكسور .." [1].

وتارة أخرى يقوم الغناء بدور المعلق أو الشاهد على تحولات الأحداث وصداها فى نفسيات الشخصيات مع نهاية كل مشهد تحتد فيه المفارقة ويتصاعد الحدث : ففى المشهد الأول من القسم الأول يطلب ابن زيدون من جاريته المغنية "رباب"- التى لا تظهر مرة أخرى باسمها فى المشاهد التالية ، بل يقوم "الغناء" بهذا الدور – أن تغنيه بعض أشعاره ، فتنطلق فى غناء مقطوعتين :

1- زمان الأنس لا تبخل علينا ... وهات اللحن وارقص فى يدينا

2- زمان الأنس هيا للأغانى ... فإن العمر موصول الأمانى (ص11)

وفى المشهد الأول من القسم الثانى – الذى انتقلت فيه الأحداث مع ابن زيدون إلى السجن – ينطلق الصوت الغنائى :

يا صاحب السجن لا تعتب إذا انفجرت ... هذى السجون وصار السجن نيراناً

غداً يكون حسابى ، بيننا زمن ... فالنهر بالقيد أضحى الآن طوفاناً

([1]) جريدة الأخبار ، القاهرة ، الأربعاء 1987/2/2.

الكورس : النهر طوفان ..

النهر طوفان .. النهر طوفان . (72)

بل إن الغناء يعبر فى بعض الأحيان عما لا تستطيع الشخـصية الإفـصاح عنه ، وفى هذه الحالة يقوم الغناء مقام المناجـاة الفرديـة ، أو حـديث الـنفس Soliloguy الذى ينبغى أن تعبر به الشخصية عن أفكارها الداخليـة وخواطرهـا العميقة . فحين يزور "ربيع"– المعادل الدرامى لغريم ابن زيـدون التـاريخى ابـن عبدوس – البطل فى سجنه ، ويوهمه بأن ولادة انصرفت عنه وأحبته هـو لأنهـا تحب الجاه والسلطة ، يقف ابن زيدون موقفاً هاملتياً" (نسبة إلى هاملت Hamlet) يتردد فيه بين الفكر والفعل :

إذن خانت .. وماذا بعدُ يا قلبى وقد خانتك

... ...

ماذا أقول وقد أتانى الجرح من قلبى ..

كل الجراح تهون ، ننساها ويطويها الزمن ..

لكن قلبى خاننى ..

وأجعل من خيانتها الكفنْ .. (ص 100– 101)

ولكن الغناء يستخرج مكنون نفس البطل وما يعتصر قلبه من آلام ، وكـأن الغناء هو الحل لما يدور فى أعماق الشخصية من التساؤلات :

"غناء" إذا نامت عيون الناس عنى

أراها بعض نفس ضاع منى

بقايا الكأس والذكرى وعمرى

رماد القلب فى صمت يغنى

توارى الوصل من زمن بعيد

وبين يديه قد رحل التمنى . (ص 101)

إن من شأن هذا الانقطاع بين الشخصية وخواطرها أن يجعل الأحاديث الجانبية asides والمناجيات الفردية Soliloguies قطعاً وصفية ، أو سردية ، أو غنائية تكتسى بمشاعر المؤلف وتعبر عن أفكاره هو ، وتعترض مسار التدفق الدرامى ؛ عل حين يجب أن تنبع من طبيعة الموقف المسرحى ومن حالة الشخصية الداخلية حسبما يقتضى مسار الحبكة .

وقد يقحم المؤلف قصة حب فرعية كتلك التى قامت بين "زهراء" وصيفة ولاّدة و "زياد" خادم ابن زيدون ، محاولاً فيها أن يصف مشاعر الحب على مستوى آخر لدى البسطاء ، وأن يربط أقدار هؤلاء بمصير سادتهم ، من أجل أن يضيف عمقاً آخر للمفارقة الدرامية ، عمقاً يستهوى مشاعر جمهرة عريضة من المتلقين على نطاق جماهيرى . ولكن ما إن تبدأ هذه القصة الفرعية فى المشهد الرابع من القسم الأول حتى تنتهى ، فلا نسمع عنها شيئاً إلا فى حوار خاطف بين "زياد" وهو يزور سيده فى السجن قبل نهاية المسرحية .

ابن زيدون : حفظت الود يا ولدى سنينا
قليل من يصون الود فينا
وما أخبار "زهراء"..؟
زياد : تزوجنا ..
ابن زيدون : عظيم يا زياد ..
زياد : وعندى الآن طفلان .. جميلان ..
"وليد" ثم .. "ولاّدة" . (ص 103)

وارتفعت حدة الثرثرة الغنائية فى بعض المواقف حتى تحولت إلى نبرة خطابية زاعقة على لسان الشاعر البطل الذى يتأكد للمتلقى مرة بعد مرة أنه جُرد من ردائه الموضوعى ليرتدى مسوح الشاعر المؤلف ويمثل صوته ؛ وبذلك تصبح الشخصية المسرحية بوقاً تتحدث نيابة عنه . ففى اللحظة التى يصف فيها "زياد" وأبوحيان " لابن زيدون انكسار ملوك الطوائف الأندلسيين وفرار الناس من قرطبة، تتجسد استجابة البطل فى شكل خطبة لا تنبع من حقيقة الموقف المأسوى بقدر ما

تكون صرخة يتوجه بها المؤلف إلى الجمهور فى نهاية المشهد التاسع من القسم الثانى :

ابن زيدون : أين الملكْ .. أين الجبانْ ؟

العار يصرخ فى دمنا

لا تتركوا الأوطان أرضاً مستباحة ..

فالأرض تعرف من يحب ترابها ،

الأرض تعرف من يبيع كنوزها

الأ{ض تعرف صدقونى ..

من يصون ومن يفرط

من يلوث عرضها

ماذا نقول غداً ..

ماذا سنحكى عندما تتكسر الصلواتُ

فى أرجاء مسجدنا الحزينْ .. ؟

أنقول بعنا الأرض ؟

أنقول خنا العهد ؟

الأرض ملك للصغار القادمين مع الصباح ..

لا تتركوها للصغار وليمة مسمومة ..

لا تتركوها جثة خرساء تسبح فى الجراح ..

الأرض ليست ملك جيلٍ

يستبيح الصبح فى أرجائها

ويبيع فيها ما يبيع .. وليس يسأله أحد

ستجئ أجيال .. وأجيال تحسابنا

وتصرخ فى ظلام قبورنا

لم تتركوا شيئاً لنا ..

لم تتركوا شيئاً لنا .. (119– 120)

وإذا كنا قد استعرضنا بعض آراء النقاد المسرحيين ، ومنهم من له إسهام إبداعى حقيقى فى مجال المسرح الشعرى ، وانتهينا إلى أنه لا تكاد تخلو دراما شعرية ، فى جملتها ومحصلتها النهائية ، من وجود احتمالات غنائية تتكيف مع متطلبات الدراما ، ولا يمكن أن يتجاهلها شاعر يكتب للمسرح [1]، فإننا نأخذ على مسرحية الوزير العاشق طغيان الصوت الغنائى الذى يسبح فى فضاء خاص به ، دون أن يحتمى بالوسائل الدرامية الفاعلة كالمفارقة ، ودون أن يقترن بأفعال الشخصيات وتطور الحدث .

وربما كان سبب ذلك راجعاً إلى أن المسرحية - باعتبارها أول عمل درامى للشاعر فاروق جويدة - قد استحوذت عليها طاقته الشعرية الغنائية الخصبة ، فوظف هذه الطاقة من أجل التوصيل الدرامى . وبعبارة أخرى نظر جويدة إلى المسرح على أنه فى خدمة فنه الشعرى فى المقام الأول ، ولم يكن على وعى تام بأن الشعر إنما هو بعض جوانب التوصيل الدرامى ، وأن هنالك جوانب أخرى على الشاعر أن يراعيها حينما يخرج من ذاته ليتقمص ذوات شخصيات أخرى هى شخصيات مسرحيته ؛ ولم نصب عينيه العرض المسرحى التجارى الذى يأتى حافلاً بألوان أخرى من المؤثرات الدرامية التى تهدف إلى تأكيد وظيفة المسرح الاجتماعية .

إن من أخص خصائص "الدرامية" أن يدرك الكاتب المسرحى أنه إذا كان الحدث action فى المسرحية الشعرية هو اللغة ، وأن اللغة تبدع "العالم" الدرامى للمسرحية ، وأن العلاقة التى تربط هذا العالم بالحقيقة والواقع هى علاقة مجازية metaphorical ، فإنه يجب أن يدرك أيضاً - وبالقدر نفسه - أن طبيعة المسرح، والمناظر المسرحية settings ، وأسلوب التمثيل ، كلها عناصر تساعد اللغة على خلق هذا العالم المجازى [2] وربما لا نتجاوز الحقيقة حين نرجع كثرة

---

(1) انظر: Bert O. States: Irony and Drama (Cornell University, Press, Ithaca & London, 1971) P. 197.

(2) انظر: S.W. Dawson: Dram and the Dramatic, (The Critical Idiom II,

المشاهد فى هذه المسرحية التى بلغت سبعة عشر مشهداً ، وتعدد المشاهد القصيرة بصفة خاصة - بحيث لم يستغرق بعضها عدة مقاطع حوارية بين شخصيتين تتخللها مقاطع غنائية أو تعليقات الكورس - إلى قلة خبرة الشاعر بالكتابة المسرحية وإدارة الحوار الدرام بين الشخصيات ؛ وإلى تأثره ببناء القصيدة الغنائية التى تعتمد على الدفقات الشعورية الحرة ، أى التى لا يسيطر عليها الشاعر سيطرة واعية . فإذا جاز ذلك فى الشعر الغنائى فإن التأليف المسرحى يتطلب قدراً كبيراً من التحكم الواعى فى حركة الأحداث ، ورسم الشخصيات ، وتقمص أدوارها كلاً على حدة ، أو فى نطاق الاحتمالات المتوقعة لتصرفاتها مع الآخرين . وم نثم فإن الحوار ينبغى أن ينبع من مواقف هذه الشخصيات ، وأن تنبثق كل فقرة فيه من سابقتها حتى يصل بالصراع إلى أقصى درجات التوتر ، أى أن يكون دراميـاً . إن الحوار المسرحى يمثل ويجسد موقف الكلام الخاص به ؛ لأنه - كما يقول دورنيمات Durrenmatt - إذا انبثق من موقف ، فعليه يقيناً أن يؤدى إلى موقف آخر ، ويقود على الدوام إلى أحداث أخرى ، أى إلى موقف جديد ، ينبثق منه حوار جديد ، وهلم جرا [1].

ولعل أخطر ما يتولد عن هذه الغنائية السائدة فى المسرحية هو التأثير الذى يمكن أن تمارسه على وجدان المتلقى لا عن طريق الوسائل الدرامية التقليدية التى ينبغى أن يشغل بها أذهانهم كما ذكرنا آنفاً ، بل عن طريق "الحالة الوجدانية" المسيطرة على جو المسرحية من جراء وصف العواطف العارمة التى تجيش بها نفس المؤلف . وقد نتج عن ذلك أن تنويع القوالب العروضية فى الحوار - فضلاً على أنه لم يخرج عن نطاق البحور الشعرية الصافية كالوافر والكامل والمتقارب والرمل والمتدارك (ومنه الخبب) والهزج والرجز التى ركبها شعر التفعلية بصفة عامة - لم يكن تعبيراً عن تغيرات أو انكسارات فى مسار الأحداث وأفعال

Methuen & Co. Ltd, 1970) PP. 8-9.

(1) Manfred Pfister: The Theory and Analysis of Drana, Translated from the German by John Halliday, (CUP, 1988), P. 6.

الشخصيات ، ولا تلبية لحالات نفسية لدى أبطال المسرحية ، ولا استجابة أو إحباطاً لتوقعات المشاهدين ؛ بقدر ما كان نفسية لدى أبطال المسرحية ، ولا استجابة أو إحباطاً لتوقعات المشاهدين ؛ بقدر ما كان مجرد تنويع شكلى فى الإيقاع الشعرى . وقد استغل الشاعر الحرية المتاحة فى شعر التفعيلة ومرونة قوالبه العروضية كى يبث فى فقرات الحوار حيوية موسيقية تكسر رتابة الموقف المسرحى ، وتحرك جمود الحدث ، حتى وجدناه يراوح بين ثلاثة قوالب عروضية (بحور شعرية) فيما لا يتعدى بضع فقرات من الحوار:

ولاّدة : أتيتك بعد أن رحل النفاق [الوافر]

ابن زيدون : وأنت الناس عندى .. حياتى أنت ولاّدة [الوافر]

ولاّدة : يقولون إنك تحكى كثيراً

وأنت تعشق كل النساء

وتكتب شعرك فى كل عين

وتلقى فؤادك فى أى ماء [المتقارب]

ابن زيدون: إذا كنت يوماً عرفت النساء ..

وجربت فى الحب دون ارتواء

فإنى رأيتك صبحاً جميلاً

فليس من الأرض هذا الضياع [المتقارب]

ولادة : أحببتُ فيك القلب قبل المنصب

وأنا أخاف من المناصبْ

يوماً تجئُ .. غداً تضيع

ونعيش نحلم بالذى قد كان

ونظن أن الناس تصنعها الكراسى والرتبْ . [الكامل]

(ص13-14)

إن هذه الموسيقى الصافية ، وبساطة التعبير بالصور الشعرية المتتابعة ، وقرب المأخذ اللغوى لمعجمه الشعرى ، من أهم الخصائص التى تميز شعر جويدة

الغنائى والمسرحى ، وربما كانت أيضاً من أهم العوامل التى صـنعت لـه قاعـدة عريضة من القراء والمعجبين بفنه الشعرى بين أجيال الشباب كما أشرنا إلى ذلـك من قبل .

ثمة تيار غنائى آخر يسرى فى ثنايا البنية الدراميـة لمسـرحية الـوزير العاشق ويضفى عليها حالة وجدانية تمارس تأثيرها على مشاعر المتلقى وفكـره، وتتولد هذه المرة من محاكاة المؤلف لشعر ابـن خلـدون الغنـائى ، ومعارضـته معارضة خليلية ، أى معارضة تتمسك بالقالب العروضى وزناً وقافية . ومن ذلـك الاستهلال الغنائى للكورس الذى يصف معاناة البطل فى سجنه :

يا صاحب السجن لا تعتب إذا انفجرت   هذه الـسجون وصـار الـسجن نيرانـاً

غداً يكـون حـسابى بيننـا زمـن   فالنهر بالقيد أضحى الآن طوفاناً (ص 72)

حيث يعارض فيها المؤلف نفثة عاطفية لابن زيدون فى ستة أبيات مطلعها :

جازيتنى عن تمادى الوصل هجران   وعن تمادى الأسى والـشوق سـلوانا[1]

ولكن توظيف الكورس فى مثل هذه المواقف يخفف من حدة الغنائية ؛ لأنه بمثابة الصوت الثانى أو " المحايد " (غير الصوت الأول للشاعر الغنائى ، والصوت الثالث الذى تعبر به الشخصية الدرامية عن نفسها) الذى يزيد مـن قـوة الحـدث وكثافته عن طريق التنبؤ بنتائجه العاطفية . ومـن ثـم يـرى الجمهـور الحـدث ويحسونه رؤية وإحساساً مضاعفين : مرة عبر مسار الحـدث الخـالص نفـسه ، ومرة من خلال تأثر الكورس به .

وقد أجاد المؤلف المسرحى نقل الجو السياسى العام الذى أحاط بالأنـدلس فى عصر الفتنة القرطبية المبيـرة (399- 422 هـ = 1009 - 1031م) . حـين عصفت بكل شئ ، وانقلبت فيها الأوضاع انقلاباً عبيثياً ؛ واستطاع أن يسقط أحداث تلك الفتنة وآثارها على جو المسرحية من خلال فقرات الحوار التى رددت أصـداء بعض الأصوات الشعرية الأندلسية آنذاك . إننا حين نستمع إلى البطل وهو متوجـه

---

(1) ديوان ابن زيدون ، السابق ، ص 179.

إلى خصمه "ربيع" بهذا الخطاب المسرحى :

زمن عجيب يا ربيع زماننا

زمن تبدلت المواقع فيه ..

واختلطت موازين الرجال ..

زمن يصير الكفر إيماناً

يصير الزيف حقاً

والتآمر أوسمة ..

ويصير فيه القزم عملاقاً ..

ويغدو الخائن الأفاق أهلاً للمروءة ولاقيم ..الخ (ص 72- 74)

أو يصرخ فى وجهه فى موضع آخر :

هذا زمان بُدِّلت فيه المقاعد بيننا

فالطهر مسجون هنا ..

ولديك بيت العهر أصبح مسجداً ..

ملك جبان حكم السفهاء فى وطن ذبيح . (ص 96)

أو تشكو البطلة لوصيفتها :

سفهاؤنا حكموا ..

ولصوصنا سادوا ..

والطهر يذهب للسجون

هذا جنون .. (ص 75)

حين نسمع إلى مثل هذا الخطاب الشعرى ، فسوف تستدعى وتستعيد الذاكرة صوت الشاعر الأندلسى البارز أبى عامر أحمد بن شهيد (ت 426هـ = 1035م) وهو يشكو تغير الأحوال وتبدل المصائر وضياع أقدار الرجال فى زمن الفتنة لصديقه المؤتمن عبدالعزيز بن عبدالرحمن بن أبى عامر ضمنها قصيدة يتذمر فيها :

مـــن فتنـــة قـــد أســـلبت	ظلماتهـــا بيـــد ا لمظـــالم
عمهـــت لهـــا أحلامنـــا	وكأنهـــا أضـــغاث أحـــلام
وتـــضاءلت أجرامنـــا	فيهـــا بموبقـــة الجـــرائم
وتحولـــت فينـــا الـــذنا	بـــى الـــرأس وابـــن المجـــد راغـــم
وأدار كـــل صـــغير قـــد	ر المنتهـــى أرحـــى العظـــائم
فكأننـــا عمـــى نـــسا	ق علـــى العمـــى فـــى ظـــل عـــاتم .. [1]

وكما نجح الكورس فى تخفيف قبضة الصوت الغنائى على البنية الدرامية، أدى الإسقاط التاريخى ، واستلهام الجو السياسى العام لأحداث التاريخ هنا ، إلـى زيادة الأثر الدرامى ، بحيث لم يعد حلم الشاعر الغنائى ، فى هذا الإطار والسياق ، موقفاً فردياً نابعاً من إحساسه بقيمة الذات ، بل أصبح يجسد رؤية معاصرة لأحلام أمة بأسرها .

دماء على ستار الكعبة

لم تكد تمضى ست سنوات على ظهور الوزير العاشق حتى أصدر فـاروق جويدة عمله المسرحى الثانى دماء على سـتار الكعبـة (1987) [2] الـذى قدمـه المسرح القومى بالقاهرة فى العام التالى مباشرة . وتنقسم المسرحية – كسابقتها– من حيث شكلها إلى قسمين : يضم القسم الأول افتتاحية وخمسة فصول ، ويـضم القسم الثانى سبعة فصول . ونكاد نحس – من خلال توازن مساحات هذا التقسيم – استفادة المؤلف سواء من خبرته السابقة فى الكتابـة المـسرحية ، ومـن خـلال عروض مسرحيته الأولى على أيدى المسرحيين المحتـرفين فـى القـاهرة وفـى مهرجانات مسرحية عربية عديدة : بالجزائر (نـوفمبر 1984) ، وجـرش الأردن

---

(1) ديوان ابن شهيد الأندلسى ، جمعة وحققه يعقوب زكى (دار الكتب للطباعة والنشر ، القاهرة ب.ت)، ص 155 وما بعدها .

(2) انظر هامش رقم (17).

(يوليو 1985) ، وقرطاج بتونس (نوفمبر 1985)[1]. وقد حشد فيها المؤلف عدداً كبيراً من الشخصيات ، والمجموعات البشرية ذات الحضور المادى فى الحدث ، والأصوات الأخرى التى تساعد على تحريك الحدث وإذكاء الصراع بالتعليقات الخاطفة اللاذعة ، أو بالغياب الفاعل المؤثر فى مجرى الأحداث . وليس من شك فى أن السيطرة على مجريات الأحداث ، وإدارة الحوار بين كل تلك الأصوات تتطلبان قدراً من المهارة والخبرة؛ لأنهما ببساطة يتعارضان تماماً مع الانخراط فى الحالة الوجدانية التى تتولد من الاستغراق الذاتى للشاعر الغنائى فى المواقف الدرامية . وبعبارة أخرى : سوف يجد الشاعر فيما حشده من مادة درامية ممثلة فى الشخوص والأصوات الحاضرة والغائبة ، بدائل موضوعية يركز عليها طاقته الشعرية وصفاً وتصويراً ، ومن ثم تصرفه عن الاستبطان الذاتى والانسياق وراء مشاعره الخاصة .

ومسرحية دماء على ستار الكعبة تلتقط "تيمة" تاريخية تبنى عليها موقفاً سياسياً معاصراً ، يتمحور حولها ويظل مشدوداً إليها بقدر ما ينفصل عنها ويدور فى فلك خاص به ، على عكس مسرحية الوزير العاشق التى ظل الموقف الفكرى فيها مرتبطاً دائماً "بالتيمة" التاريخية المتمثلة فى قصة الحب بين ابن زيدون وولّادة. أما "التيمة التاريخية فى دماء على ستار الكعبة فتمثل فى كلمة واحدة هى "الحجاج" التى تلخص كل حماقات الحاكم المستبد ، وتختزل كل سفاهات الحكم الديكتاتورى . ولا يحاول عنوان المسرحية أن يخفى أو يوارب أبشع صورة ترتبط بهذه "التيمة" ويمكن أن تتداعى إلى وجدان القارئ وتمثل فى خاطره ، وهى حادثة الاعتداء على حرمة الكعبة ، فى سبيل قمع الخارجين على السلطان. وتؤسس هذه "التيمة" التاريخية ، بملابسات زمانها وظروفها ، العمق الثقافى الموروث للقضية السياسية والاجتماعية المطروحة ، وهى فساد الحكم والظلم واغتيال حرية الإنسان .

([1]) انظر مقدمة الوزير العاشق ، ص 3.

لقد كان أبومحمد الحجاج بن يوسف الثقفى (41- 95هـ = 661 - 713م) حاكم الأمويين على العراق ، مثالاً للقسوة والظلم والطغيان ، وصار على مر التاريخ رمزاً لكل هذه المعانى . وكان شخصية مركبة نشأت فى مهد الخمول والفقر بالطائف إلا أن نفسه الطامحة تمردت على ضعة المنشأ بالذكاء والفصاحة تارة ، وبالقسوة الوحشية تارة أخرى ، مما لفت إليه أنظار الأمويين فاستعملوه قائداً عسكرياً لإعادة الانضباط إلى الجند ، وإخماد الزبيريين والشيعة .

إن نقطة الضعف المأسوية ، أو tragic flaw بتعبير أرسطو ، فى شخصية الحجّاج التى توظفها المسرحية هى تلك النشأة الاجتماعية المتواضعة التى جعلته يحتقر الضعف والضعفاء حين واتته الفرصة وأسكرته السلطة ، فطغى وتكبر وأسرف فى العقوبة والقمع :

أنا لست كبيراً
ما كنت كبيراً فى يوم ..
"يحدث نفسه "
عمرى قد ضاع على الضعفاء
وبدأت صغيراً مثل الناس ..
وكنت ضعيفاً كالضعفاء
إن الضعفاء إذا كبروا ينسون الضعف
فالقوة قوة ..
فى زمن ما .. قد أقبل أن أصبح شيئاً تحت الأقدام
لكننى لا أعشق ضعفى ..
تتغير حولى الأشياء ..
أتملص من تحت الأقدام
وأخلص نفسى من ضعفى
وأقوم وأكبر .. أكبر .. أكبر .. أكبر
ترتفع القامة منى .. يتغير لونى .. تعلو أقدامى ..

يرتفع جبينى .. تكبر عضلاتى .. أصبح عملاقاً
تصبح أقدامى فوق الناس
يتزاحم تحتى الضعفاء ..
أصبح طاووساً يختال ..
أحتقر الضعف وأنساه .. وأصير كبيراً
من صار كبيراً فى يوم لا يقبل أبداً أن يضعف.. (ص 106- 107)

ولا يفتأ الشاعر يوظف الإشارات التراثية ذات المسحة الدرامية فى حياة شخصية "الحجاج " حتى يظل العمل الفنى مشدوداً إلى هذه "التيمة" ؛ بل إنه سعى إلى الالتحام المباشر بالنص التراثى عن طريق التضمين والتناص مع موقف الحجاج التاريخى المشهور حين اعتلى منبر الكوفة سنة 75 هـ ، متقلداً سيفه ، متنكباً قوسه ، معتماً بعمامة خز حمراء تغطى أكثر وجهه ، ثم صمت زمناً لا يتكلم حتى تناوله الناس بألسنتهم وكادوا يحصبونه، ولكنه فاجأهم بخطبته المشهورة [1]. ويتعامل الموقف المسرحى مع الحادثة التاريخية تعاملاً يدل على كيفية استغلال الإمكانات الدرامية فيها استغلالاً فنياً إلى أقصى درجة ، حتى وصل به إلى ذروة التأثير على النحو التالى :

"أنا ابن جلا وطلاّع الثنايا" أنا الجلاد تسكرنى المنايا
أحب الدم لم أعشق سواه وأجمل ما أراه دم الضحايا
أنا الحجاج يا شعب النعاج ..
والله لن أبقى بكم رجلاً
ولن أبقى لكم أملاً ، إذا كنتم بهذا الحال .. الخ (ص (26)

والصراع يدور بين هذه الشخصية التاريخية المحورية ، التى هى بمثابة الرمز الظاهر ، وبين شخصية رمزية غائبة هى شخصية "عدنان" التى لا تظهر أبداً

---

[1] تاريخ الطبرى ، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم (ذخائر العرب 30- دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ب.ت) ، 202/6 وما بعدها .

بكيانها المادى الحقيقى ، وإن كانت تمثل بكيانها الاعتبارى الطرف الآخر المؤثر الذى يحرك الحدث ويؤجج الصراع . إن شخصية "عدنان" - بهذا الاسم الدال على الجنس العربى - تطلق حدود الإسقاط السياسى فلا يقتصر على بلد عربى دون آخر ؛ لأنه البطل الذى تنتظره جماهير المقهورين على امتداد الوطن العربى كله كى يوقف "الحجاج" أى "حجاج" ، كما جاء على لسان "سلام" شاهد الأحداث وراويها :

قد كان عملاقاً كأشجار النخيل على ضفاف النيل ..
قد كان يشبه طمى هذا النهر حين يطهر الأشياء ..
كالصلوات فينا . (ص17)

ولما كانت هذه الشخصية فى حالة غياب دائم بكيانها المادى عن الأحداث، فقد عمد المؤلف إلى تقنية الحكى أو القص narration فى تصوير أو توصيل كل ما يمت إليها أو يحيط بها من ظروف ، إن الأصوات المسرحية غير المحددة المعالم - وتمثلها الجماهير - تشيعه وتنعاه إلى حبيبة "سعاد" التى أفنت عمرها وشبابها فى انتظار عودته رافضة كل إغراءات "الحجاج" وتهديداته :

صوت : مازلت أذكر عندما حملوه عند الفجر
صوت : عدنان .. صلى ومات ..
صوت : لا بل مات عند العصر ..
صوت : سجنوه فى سجن القناطر ..
صوت : سجنوه فى جبل المقطم ..
صوت : دفنوه فى بغداد ..
صوت : دفنوه فى البحرين ..
صوت : دفنوه فى سوريا ..
صوت : قتلوه فى صنعاء .. الخ (ص 45 وما بعدها)

وأخذت الأصوات المسرحية تعدد أسماء الحواضر العربية بصراحة درامية تعرى الإسقاط السياسى وتفضح الممارسة السلطوية ، ولا تتوغل فنياً فى بنية النص حيث تسلل من ثم إلى وجدان المتلقى ، بل تغلفه فى خطابية زاعقة قد تستهوى المشاهد العربى المعاصر فيستجيب لها استجابة انفعالية فورية ؛ ولكن ما تخشاه أن تظل هذه الاستجابة انفعالاً مقصوراً على قاعة المسرح .

أما مدار الصراع بين "الحجاج" و "عدنان" فهو "سعاد" التى يصفها الراوى وشاهد الأحداث "سلام للهادى و "سعيد" وطائفة من الأصوات والأطفال يمثلون – كما يبدو – جيلاً جديداً من الشباب يجهل التاريخ ، ويسأل عن حقيقة ما يزيف به وعيه . وما دام السؤال يستجلى الماضى ويستوضحه من أجل الحاضر ، فإن أسلوب القص يقوم هنا أيضاً بدور الكشف ؛ إلا أنه لا يخلو كذلك من لمسة غنائية تتخلل البنية الدرامية ، وتجمع بين الرؤية الذاتية والرؤية السياسية للشاعر ، حيث تتآزر صورة المرأة وصورة الوطن فى صيغة واحدة يعبر بها عن أحلامه وأحلام هذا الجيل . يقول "سلام":

كانت سعاد فتاة جميلة
... ...
فى وجهها ليل طويل لم تفارقه ابتسامة
فى طولها نهر عميق لا تطاوله سماء الكون نبلاً واستقامة
فى عينها أمل وإيمان ، وطمى النيل فوق جبينها
أحلى علامة ..
فى ثوبها طهر الخليقة يوم أن كانت طهارتها تهز الأرض
كانت صيحة منها قيامة ..
والله كانت أجمل الفتيات فى أيامها
عبرت عن أيامها كل السحابات الحزينة ..
لا أدرى كم عاماً ، ولكن كل ما أدريه ..
أعواماً كثيرة .. (ص 16)

إن اللجوء إلى الأسلوب السردى أو القص الذى يقدم رؤية – جاهزة للمتلقى عن الشخصيات ، باستخدام الأفعال الماضية : "كنت" ، كان ، كانت " بصورة مطردة يخلق المبادرة الدرامية فى أن تقدم هذه الشخصيات نفسها من خلال أفعالها وتصرفاتها هى ، أو من خلال علاقات الآخرين بها . ومازال هذا الأسلوب السردى يقطع مسار الحدث فى مواقف أخرى ، حتى ليوشك أن يكون بمثابة "قصة داخل قصة " كأن تسترسل "سعاد" مع ذكريات اليوم الذى رحل فيه "عدنان" عن المدينة ، فيجاوبها "صوت":

هذا يذكرنا بقصة ذلك العفريت

فى مثل هذا الشهر من عام مضى .

قالوا : أتى فى الفجر عفريت بلون الليل

طاف الحى .. كل الحى .. الخ (ص 43)

أو تقطع مواجهتها الساخنة مع "الحجاج" لتحدث نفسها فيما يشبه الاستغراق الذاتى أو المناجاة ، عن ذلك القوم البعدي ، يوم عرسها الذى لم يتم :

مازلت أذكر عندما جاءت خيول الليل

تطفئ كل شئ فى المدينة

ورأيت أشباح الظلام تطل من خلف الأفق .

قد كان عرسى يومها ..

داست خيول الليل فوق الناس

فوق الضوء .ز فوق ثياب عرسى .. الخ (ص 80)

وليست هذه إلا بعض النماذج التى يهدد الاستطراء الغنائى فيها المواجهة الدرامية ، ويصيب الحركة الدرامية بالشلل ؛ لأن الشاعر المسرحى – على عكس الكاتب الروائى – ينبغى ألا يصرف همه إلى الوصف والتصوير أو إلى تقديم صور شعرية جميلة عن الأحداث ، بل عليه أن يطلق أحاسيس شخصياته كى تقوم بتمثيل أدوارها عن طريق الفعل ورد الفعل ، وأن يقلل قدر الإمكان من الاسترسال فى روايتها وسردها . إن الفارق بين الرواية والدراما – كما تقول سوزان لانجر –

فارق جوهرى ، حيث تصنع الرواية أحداثها فى صورة ماضية توهمنا أنها قد اكتملت وانتهت ، وانتقلت من منطقة النسبى المتغير إلى منطقة المطلق الثابت . فالأحداث فى الرواية تخلق ماضياً تشكل واكتمل ، لا حاضراً فى طور التكوين على مستوى الإيهام الفنى بالطبع ؛ أما الدراما فتوهمنا فنياً بأن الأحداث التى تطرحها لم تكتمل بعد ، بل مازالت فى مرحلة التطور والتخلق [1].

ولم يكن الشاعر بحاجة إلى تقديم شخصية "سعاد" من خلال الوصف السردى ؛ لأنها ماثلة فى بؤرة الصراع امرأة حقيقية تغرى "الحجاج" وتسكره بجمالها وتصده بطهرها وأخلاصها للحبيب الغائب "عدنان" ورمزاً للوطن يبشر بعودة البطل "عدنان" ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملأت جوراً . وقد استطاع المؤلف أن يجمع بمهارة درامية – تدل على نضج فنى فى مجال المسرح – بين "سعاد" الحقيقة ، و "سعاد" الرمز : فخاضت على المستوى الأول جلسات المحاكمة الهزلية التى عقدها لها "الحجاج" ، وتحملت أهوال السجن ، وواجهت حبل المشنقة بصبر وجلد ؛ وظلت على المستوى الرمزى الآخر تجوب البلاد بحثاً عن "عدنان" كما صنعت إيزيس فى الأسطورة المصرية القديمة ، ويستحوذ عليها أمل الخلاص . وتتجلى براعة المؤلف فى الجمع بين المستويين الحقيقى والرمزى فى الفصل الأخير حين تحتشد الجماهير لمشاهدة إعدام "سعاد" فتصرخ بأنها ترى "عدنان". :

عدنان !

إنى أراك على جدار الليل صبحاً

وأراك فى قبر المدينة بعض أنفاس

وأراك فى زمن السلاسل بعض أمن

وأراك فى ليل الحيارى بعض أنسٍ .. إلخ (ص 180)

وإذا كانت "سعاد" تضع "رؤيتها" لعدنان بهذه الصورة الشعرية "الغنائية" العذبة التى لا تمت إلى الواقع بصلة ، إلا ألأن الغنائية هنا قد ولدت مفارقة درامية

---

(1) Susame Langer: Feeling and form (London: Routledge and Kagan Paul, 1953), P. 306.

– وبالتحديد مفارقة موقف situational irony [1]– حين يلتبس الأمـر علـى "الحجاج" الطاغية فيتساءل وكأنه فى مجال التعامل مع الحقيقة ، أو كأنه يمـارس سلطاته فى عالم الواقع :

عدنان أين لأقتله ؟

عدنان أين لأقتله ؟ (ص 181)

وعندئذ – وفى لحظة ملحمية بارعة يتلاشى فيها الحـاجز الـوهمى بـين الحقيقة والرمز ، ويسقط الحائط الرابع بين الجمهور ومـا يجـرى علـى خـشبة المسرح – تتعالى أصوات من بين الجماهير ، كل واحد منها يزعم أنه "عـدنان" ، فيأمر "الحجاج" – فى نوبة من جنون – رجاله بسجنهم جميعاً ، ليكون بذلك :

".... أول حاكم فى الأرض يسجن شعبه " (ص 181)

وفضلاً عن ذلك ، تخللت المحاكمة مشاهد تأرجحت فيها البنية المـسرحية بين الغنائية والدرامية ، وصار فيها العنصر الغنائى جزءاً ملموسـاً مـن صـميم الرؤية المسرحية الموضوعية ؛ لأنه يضفى عليها قدراً من العذوبة الشعرية التـى تتضح بها شهادة الشاهدين فى المحكمة "سليم عبدالله" و "أمين المـصرى" ولعـل تقنية السرد التى تصب فيها شهادة الشهود ، إذ يتحكم فى مجراها الزمن الماضـى والاعتماد على ما تستدعيه الذاكرة من صور ، قد فرضت على الموقف نوعاً مـن "النوستالجيا" أو البث الشعرى الرقيق الذى يبوح بالأشواق فيما يـشبه المناجـاة العلنية . ومن ثم يبدأ "سليم عبدالله" شهادته بهذا البث الـشعرى الـذى لا يحقـق شروط الشهادة القانونية الصارمة بقدر ما يشى بتطلعات النفس وخلجات الضمير:

فى ليلة كان الشتاء يدق أبواب البيوت

والليل ينسج خلف جدران المدينة

كل أشباح المخاوف والظنون

([1]) انظر: عبدالحميد شيحة: "المفارقة المسرحية بين النظرية والتطبيق" ، مجلة المـسرح ، العـدوان 25–26 (الهيئة المصرة العامة للكتاب ، القاهرة 90/ 1991)، ص 2– 8.

والجند والبوليس فى كل الشوارع
يعبثون ويقتلون ويحرقون
... ...
ظهرت على أكتافنا فرس تزمجر ..
فوقها رجل مهيب ..
عيناه غارقتان فى حزن كنهر النيل
حين يصير مكسوراً ويحنى قامته .. إلخ (ص 113- 114)

ويفتتح "أمين المصرى" شهادته بالضرب على وتر محبب لـدى الوجـدان الشعبى بعمق الشجن الغنائى العذب فى النفس الدرامى ، ويحفظ – فى الوقت نفسه – التوازن مع "التيمة" التاريخية العامة التى اتكأ عليها العمل المسرحى برمتـه . يقول الشاهد :

بالأمس عند الظهر طفت بساحة الزهراء
ثم قرأت فاتحة لآل البيت ؛
ثم ذهبت وحدى للحسين ..
ودعوت رب البيت أن يهدى قلوباً أظلمت
ويعيد للأرض السماحة والنقاء ..
وهناك فى الميدان .. ميدان الحسين
الضوء يملأ كل شئ فى المكان
عدنان يخطب فى جموع الناس .. (ص 115)

إن أهم ما يميز الصوت الغنائى الذى يطبع شهادة هـذين الـشاهدين أنـه يمزج عواطف الشاعر بعواطف الشخصيات ؛ ومن ثم صـار معبـراً عـن حالـة وجدانية خاصة بقدر ما هو معبر عن موقف درامـى . " وإذا اسـتجاب الـصوت الغنائى فى المسرحية لنداء المشاعر الخاصة فحسب ، فإنه لا يترك مساحة لتأويل أو تفسير ، ولا مجالاً لإسقاط أحداثها على واقع ، بل تنساب المـسرحية ببـساطة معبرة عن عواطف الشاعر المسرحى وحدها ؛ ولكنها تنجح أيما نجاح عندما يوفق

الشاعر فى محاكاة عواطف من هم على شاكلته ، والتعبير عنها تعبيـراً مباشـراً تمتزج فيه الغنائية بالوصف والتصوير "[1].

ثم تأتى شهادة الشاهد الثالث "متولى كامل متولى" - الذى يدعى الجنون- لتحقق بحيوتها الدرامية الخالصة قدراً من التوتر فى الحركة المسرحية المشبعة بحالة "النوستالجيا" الغنائية ، وتولد ردود فعل لدى الشخصيات المتورطة: الحجاج، وهيئة المحكمة المدلسة ، ورجال الأمن المنتشرين فى المكان (ص 119- 121) . وكان استخدام حيلة "شبح عدنان" الذى يطارد "الحجـاج" فـى صـحوه ومنامـه ، استخداماً موفقاً يذكرنا بشبح الملك الطيب "دنكان Duncan" فى مسرحية ماكبـث Macbeth ، بل قد نجد فى بعض مشاهد المحاكمة قـرائن علـى تـأثر الـشاعر بمشهد محاكمة "الحلاج" فى مسرحية صلاح عبدالصبور مأساة الحلاج.

وقد نجح الشاعر المسرحى فى أن يجمل الاتجاهات السياسية التى تحـاول استغلال سوء العلاقة بين السلطة والجماهير ، فى ثلاثة شخصيات رمزية تمثل كل منها اتجاهاً أيديولوجياً معيناً : "علاء الدين" يمثل اليمين ، و "حسب الله كامل" يمثل اليسار ، و "رفيق الأنس " يمثل الوسط . وإذا كانت هذه الشخـصيات لعبـت دور هيئة المحكمة فى الفصل الأول من القسم الثانى ، فقـد اسـتطاع الـشاعر طـوال المسرحية أن يلبسها مختلف الأقنعة ، وأن يعرى مـن خلالهـا بعـض الأمـراض الاجتماعية التى تفتك بالوطن كالنفاق ، واستغلال النفوذ ، والإعلام الفاسد ، وخداع الشعوب بالشعارات السياسية الجوفاء :

"بالروح بالدم نفديك يا حجاج " (ص 29)

" لا صوت يعلو فوق صوت المعركة " (ص 63)

وترديد الشعارات القديمة للاتحاد القومى التى سادت فى مصر فـى حقبـة الخمسينيات ، كما جاء على لسان "حسب الله كامل".

الاتحاد هو الطريق إلى الأمل

---

[1] Irony and Drama, Op. Cit., P. 199.

أما النظام هو الطريق إلى العمل
أما العمل .. فلابد أن نحيا جميعاً للأمل
يحيا الأمل . (ص 62)

وإلى جانب تل الاسقاطات المباشرة والتعليقات الساخرة على الواقع السياسى ، لم تخل هذه الشخصيات من لمسة فكاهية أشاعت فى جو العمل المأسوى روح الدعابة العبثية الناجمة عن التلاعب بالألفاظ ، والتهكم من بعض المقولات والمواقف السياسية للزعماء المعاصرين . فما هم الوزراء الثلاثة : حسب الله ، وعلاء الدين ، ورفيق الأنس ، متنكرين فى زى "عدنان" يخطبون فى الجماهير ، وكلهم يزعم أنه الزعيم المنتظر الذى سيلبى مطالبهم ويحقق آمالهم:

حسب الله : أتيتُ إليكم .. و منكم أتيتُ ..
لقد جئت منكم .. ولا شئ منكم
... ...
دعونى لأحكى .. وما قلت فيكم
سوى أننى جئت فيكم أقول ..
فسوف أقول كلاماً كثيراً
وخير الكلام كلام يقال .. إلخ (ص 143- 144)

علاء الدين : قد جئت أعلن أن ثورتنا منارة ..
وبأن أحلام الغد المأمول كادت تطل من الستارة ..
وبأن أجنحة الأمان تكاد تقفز فوق جدران العمارة ..
كل المشاكل سوف ترحل ..
أول النيران يبدأ من شرارة .. إلخ (ص 148)

رفيق الأنس : مازلت أميناً لم أسرق ..
مازلت عفيفاً لم أشتم
وهموم الناس تحاصرنى
لكنى أبداً لن أندم ..

مازلت أحاول أن أفهم ..

أعطونى الفرصة كى أفهم .. إلخ (ص 151)

إن التوظيف الماهر لمعطيات اللغة – فى مسرحية دماء على أستار الكعبة – حين تتحول لغة الحوار إلى خطاب خال من المضمون ، وحين يصبح الكلام فى مثل هذا الموقف خطاباً من جانب واحد يعكس عبثيته ، قد اكد الدور الدرامى للغة ، من حيث كونها تسهم فى إبداع عالم المسرحية ، ومحاكاة الواقع عبر الصور والاستعارات والأدوات البلاغية المختلفة التى تؤثر بدورها فى المتلقى ، وترسم على وجهه ابتسامة شاحبة تعكس شحوب الواقع وعبثية الموقف . ومن ثم لا يصبح تأثير اللغة هنا نابعاً فحسب مما تحدثه من صدمة عنيفة ، ودهشة بالغة ، ومقابلة بين الحالات ، بل من تفرد نسيجها اللفظى ، وخصوصية التعبير الذى يجمع بين الجد والهزل ، ويصل بالإسقاط المعاصر إلى ذروة المفارقة .

لقد أتاحت هذه الشخصيات الثلاث للشاعر مجالاً للتنويع الدرامى عبر أدائها لمختلف الأدوار ، وتحملها كثيراً من الإسقاطات ، وارتدائها مختلف الأقنعة: فهى رموز سياسية تارة ، وأفراد فى حاشية السلطة تارة أخرى ، وأعضاء هيئة المحكمة تارة أخيرة ، وحققت بذلك التنوع التوازن الدرامى المطلوب بين "التيمة" التاريخية والهموم المعاصرة . ولعل أهم قيمة نقدية يمكن أن نستخلصها من تعدد الأقنعة المسرحية لتلك الشخصيات ، أنها أظهرت قدرة الشاعر فاروق جويدة على استيعاب التقنيات المسرحية وتسخير طاقاته الشعرية الغنائية لمتطلبات الدراما ، مما ينبئ عن نضج فنى فى مجال الكتابة للمسرح الشعرى .

قائمة الأبحاث
التى صدرت فى الأجزاء السابقة
من سلسلة " دراسات عربية وإسلامية "

الجزء الأول

- قراءة فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم — أ.د. عبدالرحمن عوف
- من قضايا المنهج فى علم الكلام — أ.د. حسن الشافعى
- المضاربة بمال الوديعة أو القرض فى الفقه الإسلامى — أ.د. أحمد يوسف
- مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية — أ.د. مصطفى حلمى
- التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسى — أ.د. حامد طاهر
- دراسة الواقع اللغوى أساس لحل مشكلات اللغة العربية — أ.د. السعيد بدوى
- فاعلية المعنى النحوى فى بناء الشعر — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- الواقعية ما هى ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة — أ.د. حمدى السكوت
- قضية التأثير على شعراء التروبادور — أ.د. أحمد درويش

الجزء الثانى

- مفهوم التطور فى الفكر العربى — د. محفوظ عزام
- تحلل ظاهرة الحسد عند الحارث المحاسبى — أ.د. حامد طاهر
- التأمين فى الفكر الفقهى المعاصر — أ.د. محمد بلتاجى
- تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها — أ.د. أحمد طاهر حسنين
- تعدد أوجه الإعراب فى الجملة القرآنية — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربى لبلاشير — ترجمة د. أحمد درويش
- المرايا الشعرية لدى نازك الملائكة — أ.د. محمد فتوح أحمد
- موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقى — أ.د. طه وادى
- قضية ترجمة الشعر — أ.د. رجاء جبر

الجزء الثالث

- تأثير الفقه الإسلامى فى القانون الإنجليزى — أ.د. محمد عبدالهادى سراج
- ابن ماجه وفلسفة الاغتراب — أ.د. محمد إبراهيم الفيومى
- ظاهرة البخل عند الجاحظ — أ.د. حامد طاهر
- العناصر الفكرية والفنية فى رسالة الغفران — د. جابر قميحة
- قضية زواج المرأة فى الخليج من خلال الشعر العربى — د. نوريه الرومى
- النقد الجديد وفلسفة العصر — أ.د. عبدالحميد إبراهيم

الجزء الرابع

- القراءات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة — أ.د. أحمد مختار عمر
- تجديد الفكر الإسلامى عند محمد إقبال — د.عبدالمقصود عبدالغنى
- انتشار الإسلام فى الهند — د. محمد عبدالحميد رفاعى
- بناء مصر الحديثة : محاضرة مجهولة لطه حسين — ترجمة : أ.د. حامد طاهر
- احتكاك العرب بالسريان وأثاره اللغوية — د. علاء القنصل
- اللغة العربية ودور القواعد فى تعليمها — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- أثر المبرد فى النحو العبرى — د. سلوى ناظم
- نظرية النظم عند عبدالقاهرة الجرجانى — أ.د. أحمد درويش

الجزء الخامس

- عقوبة السجن فى الشريعة الإسلامية — أ.د. محمد عبدالهادى سراج
- الوثائق الإسلامية — د. عبدالتواب شرف الدين
- حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر — أ.د.، حامد طاهر
- حركة الروى فى القصيدة العربية — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- الأصوات وأثرها فى المعجم العربى — د. رفعت الفرنوانى
- الثروة اللغوية العربية لأنطون شال — ترجمة د. سعيد بحيرى
- نظرية الاكتمال اللغوى عند العرب — أ.د. أحمد طاهر حسنين
- منهج شوقى ضيف فى الدراسات الأدبية — أ.د. يوسف نوفل
- قراءة القصة القصيرة — د. حسن البندارى

الجزء السادس

- صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن — أ.د. محمود الربيعى
- العنصر المهمل فى حركة التجديد الشعرى — أ.د. عبدالحكيم حسان
- استدعاء الشخصيات التراثية الهندية فى منظومة جاويد نامة — أ.د. محمد السعيد جمال الدين
- التحليل النصى للقصيدة : نموذج من الشعر القديم — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث — أ.د. حامد طاهر
- الوظائف اللغوية للزوائد فى النحو العربى — د. محمد صلاح الدين بكر
- قضية تأويل القرآن بين الغزالى ومعاصريه — د. محمود سلامة
- حديث عيسى بن هشام — د. عصام بهى
- العلمانية والمنظور الإيمانى — د. عبدالرزاق قسوم
- تكوين النص الشعرى عند حازم القرطاجنى — أ.د. حسن البندارى

الجزء السابع

- إعداد الداعية المفتى — أ.د. حسن الشافعى
- المنهج الإسلامى فى التنمية — أ.د. يوسف إبراهيم
- إحياء الفلسفة بين مصطفى عبدالرازق ومحمد إقبال — أ.د. حامد طاهر
- العلاقة الإسلامية البيزنطية — أ.د. عليه الجنزورى
- حركة التجديد الدينية ودورها فى نشر الحضارة الإسلامية — أ.د. عبدالله عبدالرازق
- الإنتاج الفكرى وحق المؤلف — أ.د. شعبان خليفة
- محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأول) — أ.د. صلاح رواى
- الثنائية فى الفكر البلاغى — أ.د. محمد عبدالمطلب
- نظرية الأخذ الفنى عند حازم القرطاجنى — أ.د. حسن البندارى

الجزء الثامن

- نحو استكمال علامات الرسم الإملائى فى القرآن الكريم لمحمد حميد الله — ترجمة د. محى الدين بلتاجى
- أضواء جديدة على تفسير سورة يوسف من خلال اللغة المصرية القديمة — أ.د. رمضان السيد
- رؤية الجبرتى للحركة السلفية فى مصر وشبه الجزيرة العربية — د. نازك زكى
- الترجمة ودورها فى الفكر العربى — أ.د. حامد طاهر
- المنهج فى كتاب سيبويه — أ.د. صلاح الدين بكر
- محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأخير) — أ.د. صلاح رواى
- المصطلح ودلالته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأول) — د. رفعت الفرنوانى
- التراث والأصول الأوربية للحداثة — أ.د. عبدالحكيم حسان
- الناقد المتخصص وتوثيق الشعر عند ابن سلام — د. حسن البندارى

الجزء التاسع

- تذوق ابن قتيبة للنظم القرآنى — أ.د. منير سلطان
- نحن وقضية التراث الفلسفى عند العرب — أ.د. عاطف العراقى
- خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر — أ.د. حامد طاهر
- المصطلح ودلالته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأخير) — د. رفعت الفرنوانى
- محاولات تيسير النحو العربى — أ.د. صبرى إبراهيم السيد
- نحو أدب إسلامى مقارن — أ.د. الطاهر أحمد مكى
- عبدالله الطائى وآفاق الشعر المعاصر — أ.د. أحمد درويش
- عمود الشعر فى المصطلح النقدى — أ.د. توفيق الفيل

الجزء العاشر

• موقف الفكر الإسلامى من الفلسفة اليونانية	أ.د. محمد شامة
• المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة	أ.د. حامد طاهر
• فلسفة التاريخ الإسلامى	أ.د. عبدالحميد إبراهيم
• صعوبات فلسفية فى كتاب سيبويه	أ.د. عبدالرحمن أيوب
• مظاهر معاصرة الجيلين لدى شيوخ شعراء الخليج	أ.د. أحمد درويش
• ملامح الشعر بريشة القصاص	د. إخلاص فخرى

الجزء الحادى عشر

• مشكلة التخلف الحضارى عند المسلمين	أ.د. حامد طاهر
• تصنيف العلوم عند العرب	أ.د. عاطف العراقى
• جهود الشيخ أبوزهرة فى تطوير الدراسات الفقهية	أ.د. محمد أحمد سراج
• اللغة العربية بين المدرسة والجامعة فى دولة الإمارات	د. أحمد طاهر حسنين
• صور الثقافة والتربية فى الأدب العربى القديم	أ.د. أحمد درويش
• التشكيل الفنى للشعر بين الالتزام الاجتماعى والصدق النفسى	د. محمود محمد عيسى
• شعر المناسبات : نظرة منصفة	د. إخلاص فخرى عمارة

الجزء الثانى عشر

• المنهج العلمى التجريبى فى الحضارة الإسلامية	أ.د. عمار الطالبى
• الإسلام من وجهة نظر المسيحية لجارديه	ترجمة أ.د. حامد طاهر
• توظيف العلوم الطبيعية فى بناء علم كلام إسلامى	د. رزق الشامى
• العلاقة التاريخية بين الأفغانى وناصر الدين شاه	أ.د. مريم زهيرى
• الشخصية العلمية الموضوعية فى البحث	أ.د. محفوظ عزام
• النقود الإسلامية فى الأندلس لخيمى بروسى	ترجمة أ.د. عبدالله جمال الدين
• نحو الكلام ، لا نحو اللغة	أ.د. أحمد كشك
• تقويم برنامج التعليم الجامعى الأساسى	أ.د. على الشرهان
• منهج شوقى ضيف وآراؤه فى التعليم	أ.د. على الحديدى

الجزء الثالث عشر

• حق الإنسان فى مستوى لائق من المعيشة بموجب الإسلام	أ.د. محمد شوقى الفنجرى
• ولاية الفقيه ونظام الحكم فى الإسلام	د. أمية أبوالسعود
• نظرية المعرفة عند الفارابى	أ.د. عبدالفتاح الفاوى
• القاهرة الكبرى : دراسة فى جغرافية المدن	أ.د. جمال حمدان
• دليل عملى لطلاب الدراسات العليا	أ.د. حامد طاهر
• التداخل بين النحو وعلم المعانى	أ.د. محمد فتيح
• حاضر الوضع الأدبى فى مصر	أ.د. حمدى السكوت
• تنويع الحكم التصويرى فى النقد العربى القديم	أ.د. حسن البندارى

الجزء الرابع عشر

• أحكام الشريعة بين الثبات والتغير	د. محمد المنسى
• الإباضية : الطائفة والمذهب	أ.د. عبدالفتاح الفاوى
• دار العلوم : رائعة على مبارك	أ.د. حامد طاهر
• الثقافة فى التليفزيون بين الأصالة والمعاصرة	أ.د. سامية أحمد على
• القيمة اللغوية لخصائص ابن جنى	د. حسام البهنساوى
• إشكالية الفكر والفن	أ.د. صلاح رزق
• الليالى : سيرة حياة وتجربة إنسان	أ.د. ماهر حسن فهمى

الجزء الخامس عشر

• نظريات الإسلاميين فى الكلمة	أ.د. أبوالعلا عفيفى
• التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية	أ.د. محمد إبراهيم الفيومى
• ابن باديس وفلسفته فى الإصلاح والتربية	أ.د. عبدالفتاح الفاوى
• نيروزيه ابن سينا	د. إبراهيم محمد صقر
• مستقبل الحواريين العرب وأوربا	أ.د. حامد طاهر
• اللغة العلمية فى العصر العباسى	أ.د. محمد حسن عبدالعزيز
• الأطر الفكرية فى شعر شوقى	أ.د. أبوالقاسم أحمد رشوان

الجزء السادس عشر

• اتساق الجمل فى النص القرآنى	د. مصطفى عراقى حسن
• مشكلة المخدرات فى ميزان الشريعة الإسلامية	أ.د. محمد بلتاجى
• الفكر الإباضى ودوره فى تأكيد الشخصية العمانية	أ.د. حسن الشافعى
• مالك بن نبى وفلسفته الإصلاحية	د. جمال رجب سيدبى
• فكرة شيئية المعدوم عند المتكلمين	د. يوسف محمود
• الفلسفة اليهودية لايبستاين	ترجمة أ.د. حامد طاهر
• ضمير الغائب بين التعريف والتنكير	أ.د. السيد أحمد على محمد

الجزء السابع عشر

• القرآن والنحو : نظرة على مراحل العلاقة التاريخية	أ.د. على أبوالمكارم
• البيان القرآنى وتهمة الشعر	أ.د. حسن طبل
• مقاتل بن سليمان والبلاغة القرآنية	د. سعيد عبدالعظيم
• أراء صرفية لأبى العلاء المعرى	أ.د. السيد أحمد على
• تجربة الاغتراب عند الشعراء العباسيين	د. صالح الخضيرى
• قضايا العصر فى شعر أبى الصوفى	د. سمير عبدالرحيم هيكل
• المنهج الفلسفى فى قراءة الأعمال الأدبية	أ.د. حامد طاهر

الجزء الثامن عشر

• " الكتاب المنشور " يوم القيامة	د. محى الدين واعظ
• أصول الدية ومراحل تقويمها فى السعودية	د.عبدالرحمن الغفيلى
• ابن النفيس : فيلسوف مسلم	أ.د. حامد طاهر
• مستقبل ثقافة المسلم فى ظل التقدم العلمى	أ.د. يوسف محمود
• ظاهرة الترخص عند أمن اللبس	أ.د. تمام حسان
• الحذف لكثرة الاستعمال	د. كمال سعد أبوالمعاطى
• تنوع التشكيل الشعرى فى قصائد أنس دواد	د. إخلاص فخرى عماره
• قراءة نقدية فى قصيدة العراف الأعمى لأمل دنقل	د. عبدالمطلب زيد

الجزء الثالث والعشرون

- المصطلحات النحوية — أ.د. على أبوالمكارم
- اللذة والألم فى رسالة الغفران — د. أحمد الشتيوى
- توظيف الأساطير الدينية ضد العرب والمسلمين — أ.د. محمد البلتاجى
- الاتجاه الباطنى عند ابن عربى — أ.د. حامد طاهر
- الأثر المتبادل بين السياسات التشريعية والاقتصادية فى مصر — أ.د. حسين جميعى

الجزء الرابع والعشرون

- الأفكار القابلة للتنفيذ — أ.د. حامد طاهر
- التاريخ وطرق تدريسه — أ.د. حامد عبدالقادر، تحقيق د. جمال الدين رضوان
- الرجوع إلى السعادة البدائية (أو فرح البدء) عند الحكيم الترمذى وابن عربى — أ.د. جنفيف جوبيو
- ثقافة ابن الأزرق المنطقية فى كتاب روضة الإعلام — أ.د. محمد مهران
- أسس النهضة الفكرية عند الإمام محمد عبده — أ.د. سمية محمد محمود
- جدلية الدولة العالمية والدولة القومية : مفارقات فلسفية بين الفارابى وهيجل — أ.د. محمد الخشت
- النحو السياسى أو (تسييس النحو) — أ.د. صلاح رواى